La China histórica

Los inicios

La aparición de nuevas técnicas de fabricación, especialmente el aprendizaje de la fundición del bronce, consagrará la aparición de una aristocracia esencialmente dedicada a la caza y a la guerra. Este dominio se ejerce simbólicamente mediante los objetos de bronce, que sirven para comunicarse con lo divino durante las ceremonias de carácter libatorio.

Recipiente de agua (pan), *China, época Zhou*

Se puede estudiar la religión de aquella época gracias a dos fuentes diferentes: la arqueología y los textos antiguos, que, lamentablemente, no siempre son coincidentes. La primera ha descubierto objetos que los segundos no describen. Por lo que respecta a los segundos, raramente son anteriores a la dinastía Zhou (siglos XI-III a. de C.), con glosas de la dinastía Han (206 a. de C.-220 d. de C.), e incluso de épocas posteriores. Entre los más célebres y que aportan más información están el *Shujing (Libro de los documentos o de la Historia)*, tradicionalmente datado en el siglo VII a. de C., con añadidos más tardíos pero que poseen muchos elementos de carácter mitológico; el *Shijing (Libro de las Odas o de la Poesía)*, que versa sobre la vida china; los *Yi Jing (Libro de las Mutaciones)*, un manual de carácter adivinatorio; el *Zhouli (Ritos de los Zhou)*, que data de los siglos IV y III a. de C. e ilustra la burocracia en la época Zhou; el *Liji (Memorias sobre las conveniencias y las ceremonias)*, del siglo I a. de C., en donde se describen todos los tipos de ritos; el *Shanhaijing (Libro de los montes y de los mares)*, que data de los siglos V-III a. de C. y describe dioses, demonios y animales sobrenaturales de la mitología. Las *Memorias históricas* de Sima Qian (145 a 90 a. de C. aproximadamente) aportan igualmente muchos elementos mitológicos.

Sin embargo, todos estos textos no hacen referencia al panteón religioso «original» de los antiguos chinos. Retocados por generaciones de eruditos que no siempre están de acuerdo entre ellos, presentan diferencias notables, por lo cual la organización divina que se deriva de dichos textos puede sufrir variaciones según los autores.

Jarra yi, China, primera mitad del I milenio a. de C. Se utilizaba para las abluciones rituales en el inicio de las ceremonias, y se asociaba a menudo con el recipiente de agua (pan)

Por lo general, no se hace referencia al origen del universo. Para los primeros pensadores chinos, el mundo se constata, no se explica. Esta apreciación —que demuestra un aprecio por lo concreto y un sentido pragmático— desemboca en una ausencia total de misticismo, en una escasa religiosidad y en la falta de interés por las ciencias especulativas. En China, el destino del hombre es abandonado muy pronto al Soberano. En el «Imperio del Medio», el rey se convierte en un sabio que civiliza el mundo.

Al principio, pues, hay monarcas inventores y reguladores de la sociedad. Estos demiurgos sientan las bases de las instituciones necesarias para la armonía universal. Entre los diferentes esquemas existentes (de los que anteriormente se ha destacado la difícil coherencia), se puede esbozar una «cronología mitológica» primeramente con los Tres Augustos, luego con los Cinco (o Seis) Soberanos y, finalmente, con las Tres Dinastías que hacen intervenir las realezas históricas.

Los Tres Augustos

Son quizás antiguas divinidades calificadas por el término *Houang*, un vocablo de origen religioso que significa «brillante», «augusto». Tradicionalmente son tres, a veces llamados *Houang del Cielo, de la Tierra y del Hombre*. Sin embargo, su número puede variar según los textos (Shennong a veces está solo), al igual que sus puestos en la sucesión. Generalmente se encuentra a Fuxi (también llamado Taihao), personaje masculino; Nügua, presentada como su hermana o su esposa, y Shennong (que también puede llevar el nombre de Yandi, el Emperador Rojo), calificado como el «divino segador» o «divino labrador».

Algunos autores consideran, por el contrario, que el mito de Fuxi y Nügua es de origen tardío y está influenciado por la civilización miao de la China del sur.

Según varias tradiciones, Fuxi nace de un clan originario de Shandong, cuyo animal totémico era el pájaro. Nügua, su hermana-esposa, tuvo, al parecer, la misma protección. Según otras fuentes, son el origen del clan de la serpiente. En efecto, en muchas representaciones los muestran con la parte baja del cuerpo como ofidios. También pueden estar simbolizados por el pájaro. En la iconografía, estos dos animales se asocian a menudo.

A Nügua se le concede el privilegio de haber dado origen a la humanidad:

> [...] cuando el cielo y la tierra fueron formados, todavía no había humanidad. Niu-koua empezó a modelar a los hombres con tierra amarilla. Pero encontró que la tarea era demasiado pesada para sus fuerzas; entonces buscó barro y lo utilizó para hacer a los hombres. Por eso los nobles fueron hombres hechos con la tierra amarilla: las personas pobres, de condición baja y servil, son hombres sacados del barro.

Esta diferenciación entre la nobleza y el pueblo podría mostrar el carácter tardío de este mito del origen. Como muchos otros héroes civilizadores, Nügua reguló la inundación utilizando la ceniza de caña.

Los Augustos están considerados los iniciadores de toda una serie de invenciones que hicieron posible la vida en sociedad. Fuxi inventó la caza y la pesca, el sistema de las cuerdas anudadas y los ocho trigrams. Junto con Nügua, también

participa en el origen de «la separación entre hombres y animales y hombres y dioses, que permitió poner fin al caos y a la indiferenciación o confusión que reinaban en la época primordial».

Por lo que respecta a Shennong, su nombre indica los lazos privilegiados que mantiene con la agricultura y el arado, cuya invención se le atribuye. Representado a veces con una cabeza de buey, se le atribuye el haber aportado a los hombres una farmacopea a base de plantas medicinales y transformado los trigrams en 64 hexagramas que permiten la constitución del *Yijing*.

Los soberanos

Designados con el término genérico de *Ti*, «soberanos» o «emperadores», su importancia y número son variables. Normalmente se habla de los Cinco Soberanos, pero en algunas listas se enumeran hasta siete.

Huangdi, el Emperador Amarillo, al que algunos textos relacionan con la fecha 2697 a. de C., es sin discusión el más popular. A continuación vienen Shaohao, Zhuanxu, Ku, Yao, Shun y, para acabar, Yu el Grande, fundador de la primera dinastía histórica de China, la de los Xia.

Huangdi, presentado como el hermano de Shennong, fue obligado a enfrentarse a este por culpa de su falta de virtud —lo único que justifica la rebelión contra el poder establecido— y triunfó. Conquistador, justiciero, organizador del mundo y mago, fue, antes que Yu el Grande, un herrero capaz de realizar los objetos simbólicos de la dinastía, espadas, campanas o calderas. Este tipo de operación tenía un carácter altamente religioso y, en general, estaba asociado a un sacrificio humano. Los objetos que se obtenían de este modo adquirían un poder sagrado y, con el tiempo, conferían una atmósfera de legitimidad a quien los poseía. Es lo que ocurrió con las calderas dinásticas fundidas por Yu el Grande, que fueron transmitidas de generación en generación hasta la época de los Zhou. Los soberanos poderosos eran los únicos que sabían conservarlas. Se cuenta que «cuando se hacía ya imposible levantarlas, cuando el agua o el alcohol empezaban a hervir fuera del fuego, o bien cuando sufrían temblores, significaba que la dinastía había perdido su virtud e iba hacia la perdición». El historiador Sima Qian se hizo eco de esta decadencia refiriéndose al final de los Zhou y la prosperidad de Qin, dinastía fundada por Qin Shihuangdi, el primer emperador de China:

> [...] Transportaron a Qin las nueve calderas sagradas de los Zhou. Pero hay quien dice que las calderas fueron a parar al fondo del río Seu, allí en donde su curso pasa por Pengcheng, y esto tuvo lugar en el momento en que se estaban destruyendo los altares del Estado de Song en la Gran Colina, es decir, ciento quince años antes del tiempo en que Qin conquistó el Imperio. El nuevo poder, antes incluso de la unificación del país, veía cómo se le negaba el mandato del Cielo.

Igual que algunos de sus predecesores, Huangdi gozó de una reputación de inventor. Se le atribuye el descubrimiento «de los pozos, de los alimentos cocidos, del calendario, de la adivinación» y del horno, del que se convirtió en su dios.

También hay que anotar a su cuenta otras acciones de envergadura, como la roturación de los bosques y la puesta en cultivo de los terrenos pantanosos. Exterminó bestias salvajes y «edificó viviendas, enseñó a los hombres a tejer, mientras que su esposa introducía la sericultura». Este héroe fundador está considerado por algunas tradiciones como el creador de la civilización china. Se dice que aportó la escritura mediante su ministro Cangjie, el descubridor de los primeros pictogramas «observando y luego imitando las huellas dejadas por los pájaros y otros animales en el suelo».

A Huangdi también se le relaciona con los montes Kunlun y con el centro de la Tierra. La tradición taoísta tardía ve en él el fundador de su doctrina. Su personalidad colorida ha dado origen a una abundante literatura.

Distinto es el caso de Shaohao, su sucesor en el *Libro de los montes y los mares*, al que sólo se atribuye la paternidad del arco y las flechas.

Zhuanxu y Diku (también llamado Gaoxin), que reinaron después, aparecen citados sobre todo a través de las tribulaciones de su descendencia.

De los dos siguientes, Yao y Shun, la tradición legendaria conserva el hecho de que fueron modelos de virtud real y prototipos del soberano sabio que gobernó con la protección del Cielo. Yao procedió a la organización del tiempo y reformó el calendario. Se le debe también el estudio de los movimientos del sol y de la luna, y la concepción del *yin* y el *yang*. Haciendo abstracción de Shaohao, ausente en muchos textos antiguos, igual que Yu, al que se ha citado anteriormente, encontramos cinco soberanos, que suelen asociarse con la *teoría de los cinco elementos orientados* (Madera, Fuego, Tierra, Metal, Agua) que tanto aprecia el pensamiento chino clásico.

Pero, de hecho, los cinco Di no serían «más que hipóstasis orientadas del Soberano Celeste, del Chang Di... divinidad suprema del Cielo», destinado a desempeñar un papel importante más tarde, bastante similar al de Huangdi ya mencionado (en efecto, se dice de los dos que tienen la residencia en los montes Kunlun).

Con Yu el Grande, último «soberano» de ciertas fuentes pero sobre todo fundador de la primera dinastía, encontramos la abundancia de informaciones que caracterizaba a Huangdi. Como Yao y Shun, que le preceden, Yu es verosímilmente una antigua divinidad evemerizada. Dotado de muchas cualidades, destaca principalmente como regulador de las inundaciones.

Yao, uno de los Cinco Soberanos de la tradición clásica china

Esta acción eminentemente civilizadora refleja la importancia que pudieron tener, para los antiguos chinos, los desbordamientos del Río Amarillo. Con el fin de luchar contra el movimiento de las aguas, «se encargó a Yu que las ordenara; él excavó en la tierra y las hizo fluir hacia el mar; ahuyentó las serpientes y los dragones, y los mandó a los pantanos».

Se dice de Yu que abrió en las montañas el paso de Longmen, para dar salida a las aguas. Asimismo fijó los límites de la tierra gracias a sus ministros Taizhang y Shuhai.

Son célebres los altercados de este pacificador con el demonio Gonggong. Yu tiene capacidad de metamorfosis, por lo que puede tomar la apariencia de un oso o de un pájaro.

La danza del plantígrado, que pasó a la posteridad como el «paso de Yu», ha sido relacionada con ciertos ritos chamánicos.

Las tres dinastías

Están todas ligadas a un fundador mítico: Yu para los Xia, Tang para los Shang o Yin y Wen para los Zhou.

La dinastía Xia (2205-1766 o 1989-1557 a. de. C.)

Cuestionada todavía por algunos arqueólogos, proviene de los albores de la Historia, entre el 2200 y el 2000 a. de C. En esta época, el hombre domina plenamente la metalurgia del bronce gracias al perfeccionamiento de la técnica de fundición. En China, se realiza con moldes formados de varias partes. La tradición mitológica tardía atribuye esta invención a Chi You, dios de la guerra, así como la creación de las primeras armas de bronce. En Erlitou —en Henan, no demasiado lejos de Luo Yang— se ha hallado un yacimiento que presenta todas las características de un pueblo importante, que muy probablemente se podría considerar la capital del reinado.

Aunque disponemos de poca documentación acerca de las costumbres religiosas de aquel periodo, es de suponer que se realizaban sacrificios a las «fuerzas superiores» y que existía una comunicación con lo divino por medio de los huesos oraculares.

Jiagu, hueso oracular hecho con un omóplato de bóvido, China, época Shang

La dinastía Shang o Yin (1766-1122 o 1557-1050 a. de C.)

Después de la caída de Jie, el decimoséptimo soberano Xia, a consecuencia de una revolución, el poder pasó a manos de los Shang (o Yin, del nombre de su última capital).

Treinta soberanos se sucedieron en el trono, estableciendo siete capitales en Shanxi y Henan.

El que más arraigo tiene en la imaginería popular es, sin duda, Cheng Tang, capaz de dominar las peores sequías con sus oraciones. Al parecer, este monarca virtuoso tuvo la habilidad de saber rodearse bien. Es el primero, en la tradición china, que elige un consejero que brilla por su lucidez en la persona de Yi Yin. Este es un ejemplo que Confucio celebró en su tiempo. Como el último soberano de los Xia, el último monarca de los Shang es recordado por su falta de virtud, y su caída no puede ser, según la concepción dinástica china, más que un castigo del Cielo.

Gracias a las excavaciones arqueológicas efectuadas en la última capital de la dinastía, el universo religioso de los Shang nos es más accesible. En el yacimiento se han encontrado numerosas tumbas y una gran cantidad de huesos adivinatorios recubiertos de inscripciones.

Gu, copa de beber, China, época Shang

Yan de bronce para cocer los alimentos al vapor, China, época Shang

La adivinación con el hueso oracular

Aunque la adivinación mediante la concha de tortuga se practicó hasta el final del Neolítico, los soberanos Shang se decantaron por la utilización de huesos de bóvidos o de corderos. Al principio de la dinastía, estos objetos, al ser expuestos al calor, mostraban una red de finas grietas que eran objeto de interpretación por parte de una categoría de especialistas: los adivinos. Más tarde, esta práctica se hizo más sofisticada. Los huesos, una vez preparados, se dividían en cuartos, y luego se cubrían con inscripciones por una de sus caras. Estas inscripciones eran preguntas dirigidas al antepasado, con dos respuestas posibles, afirmativa y negativa. A continuación se grababan unos pequeños alvéolos en el reverso. Colocando en el interior de estos alvéolos un instrumento de metal calentado hasta el rojo vivo, el oficiante producía, en la parte en donde se encontraban las preguntas y las respuestas, una fisura que se orientaba hacia el sí o hacia el no.

Adivinos de distintas categorías intervenían en esta minuciosa operación. Esta «división del trabajo» muestra el nivel de ritualismo que alcanzó la religión real. Un primer adivino se encargaba de cortar y pulir el hueso que debía servir para la adivinación. El segundo vaciaba parte de su espesor cavando los alvéolos en donde se introduciría el tizón ardiente. El tercero realizaba las diferentes inscripciones. El cuarto se encargaba de quemarlo y, finalmente, el quinto interpretaba el agrietamiento que se obtenía con este proceso.

Los caparazones y las pecheras de tortuga se utilizaban frecuentemente, ya que este animal tenía un gran poder simbólico en la cultura china. Su vientre cuadrangular fue asimilado rápidamente con la Tierra, mientras que su dorso de forma circular representaba el Cielo. Así, pues, el animal en su conjunto representaba el universo en miniatura, el Cielo redondo en reposo sobre la Tierra cuadrada.

Por uno u otro procedimiento, los soberanos Shang interrogaban al ancestro protector de la línea, a la vez que procuraban pagarle sus favores con ceremonias de ofrendas.

La adivinación permitía suscitar respuestas sobre temas que concernían tanto a los sacrificios que debían realizarse a los ancestros y a las divinidades, como a los problemas meteorológicos, al calendario agrícola, a los asuntos interiores del reinado o a las campañas guerreras.

Aparte de las sucesiones, que al parecer les preocuparon especialmente, los soberanos de la dinastía Shang realizaban principalmente dos tipos de culto: el primero a sus ancestros y el segundo a divinidades de varios tipos.

El culto a los ancestros

El culto que se profesaba a los ancestros era un privilegio real que correspondía por derecho a un determinado número de vasallos. Sin embargo, este privilegio tenía siempre un carácter efímero. Sólo podían beneficiarse de él los descendientes de primera generación. Por otra parte, la adivinación por medio de bastoncillos de aquilea era la única autorizada.

Gracias a las inscripciones sobre hueso y sobre bronce, sabemos que los ancestros reales que eran objeto de culto recibían un nombre ritual seguido del término adecuado (padre, madre...). Este último indicaba el vínculo de parentesco con el soberano que reinaba y era el encargado de presidir el culto. Este ritual, extraordinariamente codificado, fue reformado por un rey de la tercera generación instalado en Yin. Así se pasó de dieciocho tipos de sacrificios a ocho. Este intento de simplificación fue seguido moderadamente, ya que algunos soberanos posteriores siguieron aplicando el ritual antiguo. Pese a este esfuerzo, el ceremonial seguía siendo particularmente complejo. En efecto, dentro del templo ancestral tenían lugar dos tipos de sacrificios. El primero, destinado a todos los antepasados de la realeza, se desarrollaba prácticamente a lo largo de un año entero, «hasta el punto de que la palabra *sacrificio* designaba el año, puesto que se concebía como un conjunto de sacrificios completo». El segundo se ofrecía solamente a los cinco últimos ascendientes y a sus esposas. En esta ocasión, el padre del soberano reinante recibía un culto al mismo tiempo que el Di, un ente que resulta difícil de definir, quizá precursor de Shangdi, identificado según los autores como ente supremo, potencia o divinidad superior destinado a convertirse en «el ancestro de todos los seres, el ancestro supremo».

A lo largo de estas diferentes ceremonias, además de actos estrictamente codificados, se realizaban sacrificios de víctimas humanas y animales, y se procedía a la presentación de alimentos y de cervezas de cereales tibias en vasos de bronce. El objetivo de todo ello era honrar a los antepasados y, lo más importante, obtener sus favores. La costumbre de reproducir el mundo de los vivos en el ámbito funerario llevaba a los chinos a realizar bajo tierra representaciones miniaturizadas de su forma de vida. Las tumbas de aquella época, decoradas con un mobiliario muy consecuente, sorprenden todavía hoy por su riqueza. Ornamentos de jade, instrumentos de música, armas, vajilla ritual de bronce son testimonio de la vida fastuosa que llevaban los soberanos Shang.

El arte musical, representado sobre todo por unas campanas sin badajo, no llega al apogeo hasta la época de los Zhou. En cambio, la tradición guerrera y los objetos de ofrenda ilustran maravillosamente el dominio de la técnica que habían alcanzado los broncistas —que gozaban de un estatus privilegiado— y el poder de quienes les realizaban los encargos. La gran variedad de recipientes utilizados para cocer, recalentar, presentar los cereales y la carne, es testimonio de la complejidad del ritual y de la sofisticación de una cocina extraordinariamente elaborada y no exenta de implicaciones simbólicas. En el siglo II d. de C., la *Revolución de las artes de la mesa* de Ying Shihyu recomienda el consumo de sopa de tallarines en las fiestas Fu (del 13 al 24 de julio) y La (del 16 al 27 de enero), para honrar a los difuntos y alejar las fuerzas del mal.

La cocción tradicional (al fuego) y la innovadora (al vapor), la presentación y el corte en trozos muy finos contribuyen a la exaltación de sabores y de los alimentos, y anticipan lo que será el arte del banquete chino de la época clásica. Las bebidas no son menos, con recipientes para ofrecer, mantener tibio o consumir un brebaje a base de mijo fermentado parecido a la cerveza. Todos estos objetos reflejan el gusto de los Shang por las bebidas alcohólicas. El exceso en esta pasión es el origen, según algunas fuentes, de su decadencia.

Sea como fuere, la presencia de estos recipientes sacrificatorios y, sobre todo, de sus inscripciones y dedicaciones ha sido determinante en la comprensión de los mecanismos socio-religiosos de la China arcaica.

El culto a las divinidades

El Di recibía culto en un santuario específico, para así poder conciliarse con todos los fenómenos naturales (lluvia, viento, sequía) de los que se creía que era el amo.

Otras fuerzas de la naturaleza también fueron honradas. El Hoanghe (río Amarillo) es uno de los mejores ejemplos. La existencia de un dios del Sol también se menciona.

Las víctimas sacrificatorias

Los sacrificios que se mencionan en las inscripciones no tuvieron simplemente un carácter simbólico como se ha creído durante mucho tiempo. Animales bovinos, caballos, cerdos, corderos, perros o aves se sacrificaban corrientemente en las ceremonias rituales. La costumbre mandaba descuartizar un perro para que amainara el viento antes de la construcción de un edificio nuevo. El animal era enterrado en los cimientos, y caballos inmolados se enterraban en los fosos externos de los cimientos.

El aspecto más espectacular de este tipo de tradición es, sin lugar a dudas, el de ofrecer la muerte de víctimas humanas. Esta práctica tenía lugar en dos ocasiones. Una de ellas era cuando se inhumaba un rey: un cierto número de servidores le eran ofrecidos para que lo acompañaran en su estancia subterránea. La segunda, en el marco del culto a los ancestros, siempre con la intención de garantizar al desaparecido unas condiciones de vida idénticas a las que había tenido en vida. Ha habido arqueólogos que han diferenciado dos tipos de sacrificios. Las inscripciones de los oráculos mencionan la ejecución de prisioneros de guerra salidos del pueblo Qiang, identificados a veces como prototibetanos o protobirmanos. Se colocaban en las tumbas después de haber sido decapitados. Las sepulturas reales situadas en las proximidades de Anyang han mostrado un tipo diferente de víctimas. En efecto, estas estaban instaladas en un fosa cavada debajo del ataúd del muerto. En algunas ocasiones eran sustituidas o acompañadas por un perro. En las tumbas más importantes, se han descubierto hasta ocho fosas del último tipo mencionado. Los personajes que descansan en diferentes lugares a menudo se han identificado como los esclavos o los servidores de la muerte. Pero el número de víctimas podía ser mucho más importante. En una de las tumbas de Anyang se han contabilizado «cincuenta y cuatro esqueletos humanos, treinta y cuatro cráneos y cincuenta y dos esqueletos de animales». Estos últimos «eran, sin duda, los animales preferidos del difunto (a menudo acompañados de sus guardianes): ciervos, monos, elefantes y, sobre todo, muchos caballos inmolados en grupos de cuatro, con sus carros y sus cocheros».

En las proximidades de esta sepultura se han hallado diecisiete fosas que contienen cuerpos decapitados.

Paralelamente a estas tradiciones funerarias, hay que señalar también los sacrificios humanos que acompañan la construcción de un nuevo edificio. En la parte central, en los cimientos, se podía enterrar a un niño, en sustitución de los perros a los que nos hemos referido. Cuando se acababan los cimientos, se colocaban otras víctimas en posición arrodillada, en los basamentos o en las proximidades de las puertas. En el exterior del edificio, complementando las fosas con caballos, había otras fosas con sacrificados que habían sufrido la decapitación. Estas costumbres, muy arraigadas en los medios próximos al poder político, perduraron en el norte de China hasta la llegada del Imperio a finales del siglo III a. de C., o incluso más tarde. La tumba de Qin Shi Huangdi —que reinó del 221 al 210 a. de C.— es célebre por haber acogido numerosos sacrificados. Sima Qian narra que todas las concubinas del emperador que no habían tenido ningún niño, los artesanos encargados de hacer que la sepultura fuera inviolable y los servidores que instalaron dentro los tesoros encontraron allí su última morada.

El descubrimiento, en el sur de China, de la tumba del rey de Nanyue, Zhaomo —que reinó del 137 al 122 a. de C.—, en donde quince personas fueron enterradas vivas, demuestra la persistencia de esta tradición. Lo mismo ocurre en la época de los Ming (1368-1644), en donde los emperadores Zhu Di (1402-1424), Zhu Gaozhi (1424-1425) y Zhu Zhanji (1425-1435) acogieron dieciséis, cinco y diez favoritas, emparedadas vivas en unos pozos, cerca de los palacios subterráneos. Esta costumbre fue abolida por el sexto emperador de la dinastía, Zhu Yizheng, en 1449.

Sin embargo, la visión humanista que propone Confucio se había abierto camino desde el siglo V a. de C., en la región en donde su pensamiento había podido emerger.

A finales del siglo XII o mediados del XI a. de C., un pueblo llegado del norte, ligado más estrechamente con el mundo de la estepa, se adueñó de China septentrional y fundó una nueva dinastía, la de los Zhou. Los nuevos amos del país recuperaron la brillante civilización elaborada bajo los Shang antes de sentar las bases de un nuevo orden político y religioso. Los ricos núcleos culturales del oeste y del sur de China, que se desarrollaron fuera de la era de dominación Shang, entraron progresivamente en su zona de influencia. Herederos de las culturas neolíticas, presentan a la vez analogías y disparidades con el mundo del norte, especialmente en el arte del bronce.

La dinastía Zhou

El nuevo poder, sin duda suficientemente poderoso en sus inicios como para imponerse sin necesidad de ayuda, al verse amenazado por las incursiones de los pueblos nómadas se ve en la obligación de dar más independencia a los vasallos. Al final del reinado, los Zhou son sólo soberanos nominales de una confederación de tipo feudal.

Venido de las altiplanicies de Shaanxi, el rey Wu, fundador de la dinastía, instala la capital en el sudoeste de la actual Xian.

Kui, arma ritual de la época de los Zhou occidentales, China, siglos XI-X a. de C.

Fangding *para la cocción de carne, China, época Zhou*

Al mismo tiempo, su hermano, el duque Dan, convirtió Luoyang, situada más al este, en la segunda capital.

Hasta el año 770 a. de C, debido a la posición geográfica de la metrópoli, la familia reinante es designada con el término de Zhou *occidentales*. Después de esta fecha, el poder en declive se instala en Luoyang, y la familia reinante recibe el título de Zhou *orientales*. Este reflujo hacia el este marca también la historia de la dinastía Han (206 a. de C. - 220 d. de C.), que fue designada de la misma manera. Los intentos por implantarse hacia Occidente, constantes en la política china, reflejan en general el dinamismo y la fuerza del poder del momento. La retirada hacia Oriente ilustra, por el contrario, una fase de declive anunciadora de un cambio dinástico.

Este segundo periodo se divide a su vez en dos partes. La primera, «las Primaveras y los Otoños», del 770 al 450 a. de C., descritos en el *Chunqiu*, estuvo marcada en un primer momento por las acciones del rey Ping. Este soberano decidió cambiar de capital, con la esperanza de retomar los asuntos del reinado. Luoyang se convirtió en la nueva sede del poder, pero el aumento del poder de los señores feudales no pudo ser contenido y el dominio real fue a menos. «Las Primaveras y los Otoños» fueron periodos de declive del poder central en el plano político y resultaron ser una etapa esencial para la historia del pensamiento chino. En efecto, en esta época se suele situar la elaboración de los textos más antiguos que se conocen, así como la compilación —atribuida sin duda erróneamente a Confucio— de los textos que se convertirían en los «Clásicos».

La época de los «Reinados combatientes», que vino a continuación, comprende del 450 al 221 a. de C. El texto del *Zhanguoce* narra los acontecimientos más importantes de aquel periodo.

Esta agitada época generó, sin embargo, una extraordinaria emulación entre los reinados que rivalizaban, jalonada por progresos muy significativos en muchos ámbitos (mejora de las técnicas agrícolas, producción de hierro colado, inicio del uso del petróleo y del gas natural).

LOS CAMBIOS DE LA ÉPOCA ZHOU

Los Zhou, movidos sin duda por el deseo de legitimidad, en un principio recogieron el pasado religioso de los Shang ilustrado por el culto a los ancestros, y evolucionaron paulatinamente hacia una concepción más abstracta del Poder Supremo. Los grandes principios dinásticos fueron elaborados e implantados paralelamente a una codificación más honda de los mecanismos del poder.

La importancia que se había concedido a la cultura de los cereales y a la domesticación en épocas anteriores todavía se refleja en el origen mítico que se atribuye a la nueva dinastía. Su iniciador se designa con el nombre de Houji, el Príncipe Mijo (que Granet tradujo como «Príncipe de las Siegas»), descendiente del tercer «Soberano». Gracias a los méritos pasados de este Gran Ancestro, a los Zhou les otorgó un mandato el Cielo, considerado como divinidad superior.

Esta época, calificada a veces de feudal, se caracteriza, sobre todo, por la preeminencia del «Soberano del Alto y Augusto Cielo», Houang Tian Shang Di, personaje quizás originariamente antropomorfo, soberano que reina en el Cielo, en cuyo centro se le atribuye una morada, en la Osa Mayor. También podía estar instalado en el monte Kunlun, «la montaña mítica de nueve pisos» que permite la comunicación con el Mundo de Las Alturas. En los desarrollos del taoísmo religioso, este lugar se convertirá en el lugar predilecto de la Reina madre de Occidente, Xiwangmu. Esta vieja ogresa que se relaciona con la muerte también será la soberana de los Inmortales, reveladora de textos sagrados o dispensadora de los famosos pecados de inmortalidad.

El Soberano de Las Alturas, que regula las estaciones del año, ordena los fenómenos meteorológicos y aporta la lluvia necesaria para las buenas cosechas. Con el proceso de abstracción típico de la dinastía Zhou, obtiene el estatus de «Regulador supremo del orden natural». Esta divinidad, que reina en el Cielo y que llegó a príncipe soberano, sólo puede ser honrada por su igual en la Tierra,

el rey, a quien confiere el poder adecuado. El Cielo confía, pues, el Mandato celeste *(Tianming)* al Hijo del Cielo *(Tianzi)*.

Este último también es depositario de valores fundamentales como el *dao* y el *de*. Estas dos palabras clave en el idioma chino son tan difíciles de traducir como de situar en el tiempo.

Su origen parece indeterminable; por lo que respecta a su traducción, cambia notablemente en función del contexto. *Dao* significa literalmente «camino», «vía», pero también se puede traducir por «conducir», «decir», «regla», «doctrina», «poner en contacto» o «relación». Esta última acepción hacía referencia al *dao* real *(wangdao)* y quizá también al esquema ternario Cielo, Tierra, Hombre. *De*, que se traduce generalmente por «virtud», también escapa a cualquier tentativa de definición precisa.

Pese a las dificultades de apreciación de estos dos conceptos (o quizá debido a ello), todas las escuelas de pensamiento chinas se valen de ellos.

El soberano, depositario del Mandato celeste por su *De*, estaba capacitado para ejercer eficazmente el poder por el magisterio de la Vía real *(Wangdao)*. Pero este último podía ser efímero. Si el soberano no respetaba los ritos y su Virtud se desmoronaba, corría el peligro de perder el Mandato del Cielo. «Lluvia extraordinaria de estrellas, temblores de tierra, desecación de los ríos, cambio de sexo de una mujer, varios soles a la vez, relajación de costumbres en la Corte, música lasciva» o inundaciones devastadoras eran los signos precursores de cambio.

Zhong, *campana ritual, época de los Zhou orientales*

Para intentar interrumpir esta espiral fatídica, el soberano tenía que recurrir a ceremonias y «abstinencias expiatorias».

Pero un día, invariablemente, los desórdenes de la naturaleza se hacían incontrolables. La dinastía que ostentaba el poder entraba en una fase de declive irremediable hasta la «ruptura del Mandato» *(geming)*. Entonces era sustituida por una nueva familia, que formaba otra dinastía. En China, el Tiempo —religioso o histórico— está regido por ciclos, y la «Revolución», aunque sea de palacio, se convierte siempre en legítima. «Esperando» esta ruptura definitiva, el soberano virtuoso tenía la obligación de garantizar la armonía entre el

Cielo y la Tierra, de llevar el equilibrio al «País del Medio» *(Zongguo)*. Cada cinco años daba la vuelta al reino en consonancia con las estaciones. Debía encontrarse en el este en el equinoccio de primavera, al sur en el solsticio de verano, en el oeste en el equinoccio del otoño y en el norte en el solsticio de invierno. Durante pos periodos transitorios, el poder del monarca se ejercía por medio de delegados.

También era posible realizar un recorrido simbólico gracias al *Mingtang*, «Palacio de la Luz» o «Casa del Calendario», que Granet definió como una «sala de distinción». El origen mítico de este edificio evoca dos diagramas «cruzados» y «en cuadrícula» ofrecidos a Yu el Grande, ancestro de la dinastía Xia, por una tortuga o un caballo-dragón.

Este edificio tenía que estar construido según unas reglas muy precisas, para que la «Influencia Soberana» pudiera brillar en todo el país. Tenía una estructura cuadrada y el techo circular (el cielo es redondo sobre la tierra cuadrada). En el exterior del edificio, el soberano, instalado en el norte, podía recibir a sus vasallos colocados por orden de importancia. Él era el único que miraba hacia el sur. En esta jerarquía, aunque simbólica y aplicada aquí a la disposición de la tropa, encontramos uno de los principios fundamentales de la arquitectura china, la abertura al sur. Desde Erlitou, en el III milenio a. de C., el palacio se construye siguiendo la dirección norte-sur. Esta posición meridional permite afrontar, en la práctica, el calor y, simbólicamente, a la civilización, y dar la espalda al frío y a la barbarie que representan los pueblos nómadas.

El *Mingtang* es cuadrado y se divide en nueve salas con tres aberturas en cada Oriente (es decir, doce aberturas en total), ya que los pabellones que forman ángulo poseen una doble orientación.

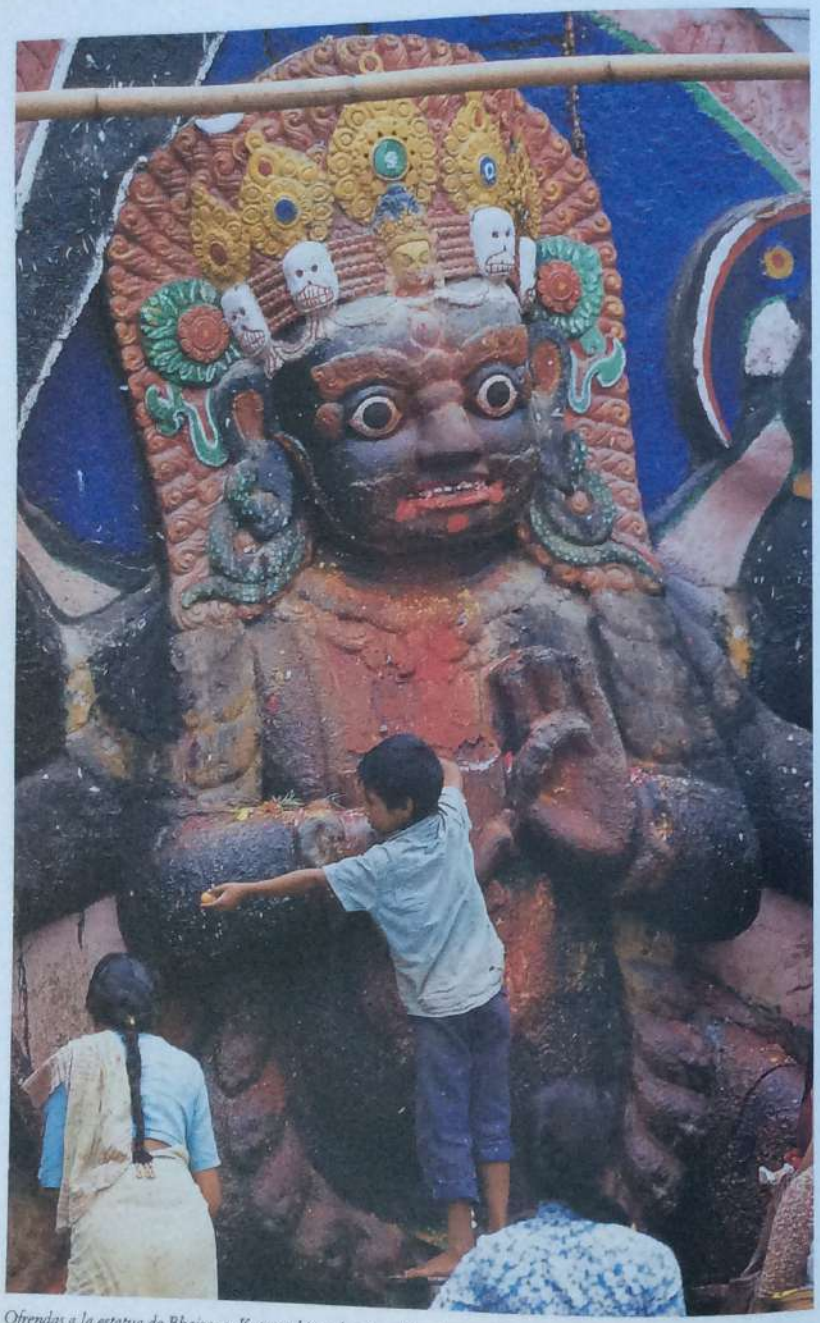
El soberano se desplazaba simbólicamente en este microcosmos, en doce posicionamientos sucesivos al principio de cada mes lunar. Iniciaba su camino al principio del año, es decir, en primavera, en la casa del ángulo noreste, lado este, y lo acababa en la misma casa, lado norte.

Siempre en virtud de la teoría de los Cinco Elementos, cada Oriente está asociado a un día, una nota musical, un animal, un número, una parte de la casa, una víscera, un sabor, un olor, un color, un animal de ofrenda, un cereal...

Estos elementos constitutivos del mundo recaían en el soberano, que debía actuar de conformidad con ellos para que se respetara la armonía. Para la primera «estación», el rey ponía de relieve la nota *kio*, el número ocho, la rata, el sabor ácido, el olor rancio, llevaba un vestido verde con piedras verdes en la cintura, su estandarte era del mismo color y comía cordero y trigo.

En el transcurso de estas complejas ceremonias, donde la letra se imponía al espíritu, donde la sumisión a la regla se erigía en dogma, el soberano iba acompañado por una retahíla de consejeros, adivinos, astrónomos y astrólogos, historiadores-analistas de poderes a menudo omnipotentes, que controlaban estrechamente el desarrollo de la ceremonia.

Según los arqueólogos, los restos más antiguos de *Mingtang* datan del siglo VIII a. de C. Sin embargo, los vestigios mejor conservados de este tipo de edificio se encuentran en las afueras de Xian. Datan del siglo II a. de C. y se atribuyen al reinado del emperador Wu Di (140 a 87 a. de C.), de la dinastía de los Han occidentales. Gracias a ellos se ha podido realizar una reconstrucción particularmente fiable de este conjunto arquitectónico.



Ofrendas a la estatua de Bhairava, Katmandú, en la plaza del palacio real

Paralelamente a los rituales del *Mingtang*, el monarca Zhou debía realizar directamente sacrificios para el Cielo, en el lugar previsto al efecto. Situado en la parte meridional de la capital, el templo del Cielo estaba constituido principalmente por un cerro circular. Cada primavera, en el momento del equinoccio, el rey presidía el primer sacrificio del nuevo año, después de un periodo de abstinencia de diez días. El propio soberano abatía personalmente un toro lanzándole flechas, que luego se inmolaba en la hoguera. Houji, el Gran Ancestro, intercesor privilegiado a causa de su estatus, recibía el mismo tipo de ofrenda. Un coro de cantores ciegos marcaba el ritmo de la ceremonia con sus letanías. Un gran baile clausuraba la ceremonia.

En la época Ming, el soberano ordenaba sacrificios en el templo del Cielo en el solsticio de invierno, después de tres días de ayuno en el palacio imperial. Con un vestido azul y una toca con veintiséis colgantes de perlas, presidía la ceremonia que se desarrollaba en el recinto del altar del Cielo, donde ofrecía en sacrificio incienso, discos de jade azul y rollos de seda. También se inmolaba un novillo.

«Fuerza soberana única y omnipotente en el principio, el Cielo estaba revestido de los atributos esenciales de un Dios supremo», escribe Marcel Granet, que interpreta como esbozos de creencias monoteístas. Pero este culto esencialmente real estaba marcado de facto por la confidencialidad. En definitiva, la veneración del Cielo estaba reservada a un grupo selecto de iniciados. El culto al Cielo, rivalizando con el culto a los ancestros y los cultos agrarios, que proponían estructuras bastante similares, y marcado por una abstracción generadora de interpretaciones, poco a poco perdió su soberanía y se fue diluyendo en el ritual.

En estos juegos de asociaciones llevadas al extremo, en esta ritualidad excesiva, lo humano, sublimado incluso en la persona del soberano, ocupa tanto lugar, o más, que lo divino. El pensamiento chino evolucionó a partir de entonces bajo el báculo de estas grandes personalidades dispensadoras de la sabiduría que se convierte en la marca característica del mundo oriental.

Las divinidades agrarias

Ofrecen una imagen más concreta que el indefinible Cielo y sus cultos surgieron de viejas creencias, representadas por los Lugares Santos anteriores al advenimiento de los señoríos y del culto real al Señor de Las Alturas. Así pues, los vasallos veneraban al lado de sus divinidades urbanas al dios del Sol, y a una cantidad de divinidades rurales variable según la localización del señorío.

La virtud específica del señor dependía mucho de los lugares sagrados y de los vínculos secretos que se habían ido tejiendo desde tiempos inmemoriales con estos. Igual que el soberano se beneficiaba de la protección del Cielo, su vasallo recibía, a un nivel más modesto, «el apoyo de sus Montes y de sus Ríos. Cuando se derrumban los montes, cuando se callan los ríos, es el presagio de ruina». Para atajar esta espiral nefasta, había que recurrir al sacrificio. Algunos señoríos ligados al Río Amarillo «casaban» periódicamente con las aguas fluviales a jóvenes doncellas de la familia señorial en previsión de la posible furia de este irascible vecino.

El lugar de peregrinaje más venerado del país es, sin duda alguna, el Taichan, «Montaña del Este», convertida con el paso del tiempo en «suprema Fuerza de vida, que reúne en ella Morada elísea y Fuentes amarillas».

El dios del Sol estaba presente en todos los niveles del Estado. En efecto, existía un dios del Sol familiar y dioses del Sol de la villa, del distrito, del feudo y del reino.

El soberano y los señores feudales rendían homenaje a dos dioses del Sol diferentes en asociación con un dios de las Siegas. El primero era el «Gran dios del Sol», que tenía un altar al aire libre, en la parte sur del palacio (el «dios del Sol del Feudo y de la Villa señorial»), honrado para el bien del pueblo. El segundo, el «dios del Sol real» (el «dios del Sol del Señor»), recibía un homenaje para el bienestar de la dinastía en el lugar en donde, en cada primavera, el soberano daba inicio al laboreo, trazando los primeros surcos.

El altar propiamente dicho era, para el señor feudal, de color amarillo en el centro, y en los lados, del color de los diferentes Orientes. El vasallo, por su parte, tenía un altar cuyo color dependía de la posición geográfica de su feudo. Campañas militares y expediciones de cacería debían iniciarse desde este lugar. A la vuelta, se ofrecían sacrificios de prisioneros o de piezas de caza.

En muchos aspectos, el dios del Sol garantizaba la cohesión de la sociedad feudal.

El culto a los ancestros

La evolución de la sociedad feudal ha contribuido en gran medida a la estructuración del culto a los ancestros, que estaba reservado exclusivamente a la aristocracia. Las familias nobles eran las únicas que tenían la posibilidad de mantener un templo dedicado en exclusiva a los antepasados de la familia. En su interior había un número de tablillas ancestrales que variaba según el lugar que ocupaba la familia en la nobleza. En caso de falta grave en relación con el soberano, este privilegio podía ser retirado. Entonces se procedía a la destrucción del templo y a la «supresión» de los antepasados.

Este culto específico se manifestaba incluso en vida del jefe de familia —y futuro ancestro— a través de una piedad filial rigurosamente codificada.

Al morir el padre, el hijo se retiraba y practicaba una abstinencia que alejaba progresivamente la impureza del difunto. La descarnación del cuerpo de este debía tener lugar en la casa, antes del traslado al cementerio de la familia.

Los chinos de la época feudal creían que todas las personas nobles poseían dos almas o dos grupos de almas repartidas en las categorías *yin* y *yang*. El alma *yin*, corporal o inferior, llamada *po* durante la vida, se transformaba en alma *kui* después de la muerte. Esta iba a las Fuentes Amarillas, la morada subterránea en donde residían los demonios. Las personas pertenecientes al vulgo sólo poseían un alma *yin*.

El alma *yang*, superior y etérea, «alma-aliento», llamada *houen* a lo largo de la existencia, se convertía en *chen* con el paso al más allá. Según las interpretaciones, el alma *chen* tenía un destino variable. O bien viajaba hasta llegar junto al Soberano de Las Alturas, o bien se mezclaba paulatinamente (según si era noble de primera o de segunda clase) con la masa indistinta de las almas *kui*, ya que sólo los fundadores de dinastía —señorial o real— podían conservar este estatus a perpetuidad.

Una vez terminada la sepultura, se inscribía el nombre del ancestro en una tablilla provisional, situada al lado de la de su abuelo, hasta el final del periodo de luto.

La tabla definitiva sustituía a la del antepasado, que iba a reunirse con todos los miembros de la línea en la capilla del fundador.

El templo familiar estaba dividido en dos partes bien diferenciadas. Por un lado, el padre del conductor del culto, en algunos casos con su antepasado de la segunda generación; por el otro, su abuelo, con el mismo vínculo de filiación según la regla de «la enfeudación de hijos a padre, el parentesco de hijos a abuelo». A partir de entonces se podía proceder al culto propiamente dicho.

Consistía principalmente en ofrendas de carnes cocidas (buey, oveja, cerdo, pescado, liebre), cereales y verduras, así como también licores, que se ofrecían en primavera y en otoño, periodos simbólicos de regeneración y de declive. Subiendo en la jerarquía, el culto podía ser mensual y, en algunos casos, podía estar constituido de carne cruda.

La ceremonia estaba rigurosamente codificada —una vez más—, igual que el vocabulario empleado (el arroz pasaba a ser «excelente planta hortelana»; el buey, «animal de anchos pies»...). Después de un periodo de abstinencia de diez días, el hijo mayor, guía del culto, asistido obligatoriamente por su esposa, comulgaba con su ancestro, encarnado momentáneamente en uno de sus nietos, a lo largo de una comida en la que se consumían los alimentos citados anteriormente. El intercambio de palabras entre ambos —«con la intermediación de un prior»— confirmaba al guía del culto en su nuevo estatus. Al final de la ceremonia, toda la familia se juntaba en una comida destinada a fortalecer los vínculos entre sus diferentes miembros.

El culto a los ancestros, una ceremonia extraordinariamente codificada, sólo se podía conservar con la condición expresa de tener un hijo. Este heredero debía poseer las capacidades físicas requeridas, ya que toda enfermedad podía ser revocada. De ahí la vida rigurosa que se imponía al hijo, que nunca puede tener «la osadía de poner en peligro el cuerpo que ha recibido de sus padres». A la edad idónea de treinta años, debía casarse, y a su esposa le correspondía presidir el culto destinado a las esposas de los ancestros. Esta práctica, que gira en torno a la piedad filial erigida en dogma, en China seguirá siendo, más allá de las evoluciones posteriores, la expresión más alta de la religiosidad.

La religión de los campesinos

A diferencia de la tradición aristocrática, tan codificada, el sistema de creencias del campesinado es relativamente inaccesible. Sin duda alguna, los campesinos tenían lugares privilegiados en los que celebraban ceremonias en primavera y en otoño. Normalmente se hace referencia a «las fiestas de la juventud en relación

con las fiestas del matrimonio», en las que mozos y doncellas participaban en justas poéticas, y se suele admitir que «ciertas prácticas culturales de la realeza no son más que transposiciones de las fiestas de los campesinos». En este y en otros ámbitos se observa la pobreza de la invención de carácter mítico.

El surgir de los grandes pensadores

El desmembramiento del reinado Zhou y el surgir de numerosos principados concurrentes dio lugar —paralelamente a la religión aristocrática— a la aparición de una nueva categoría social, los intelectuales, que eran herederos de los escribanos y de los adivinos del pasado, y gozaron de un gran seguimiento en el ámbito de las ideas.

Las tres corrientes principales, legismo, confucianismo y taoísmo, son las que tradicionalmente se mencionan entre el final de la época de «las Primaveras y los Otoños» y el inicio de los «Reinos combatientes». En lo esencial, han salido de personalidades excepcionales, cuyo mensaje a veces sufre notables alteraciones. Esta evolución tan radical nos lleva a disociar, en la cronología, el lugar que ocupan personajes tan determinantes como Confucio o Laozi, de los sistemas de pensamiento, en algunos aspectos edulcorados, que se derivan de sus mensajes originales.

La corriente ortodoxa representada por la tradición confuciana insiste especialmente en la racionalidad, la vida en sociedad y el arte del buen gobierno. El taoísmo, más contestatario, insiste más en el ejemplo del sabio retirado del mundo, antes de evolucionar hacia un misticismo teñido de maravilloso.

El legismo, por último, próximo a las instancias gubernamentales, proclama el poder máximo de la ley y la sumisión al príncipe.

Confucio (551-479 a. de C.)

Su nombre real es Kongfuzi o Kongzi, pero es poco conocido y sistemáticamente se recurre a su patronímico occidentalizado.

Confucio nació en el Estado de Lu, en la provincia de Shandong, en el año 551 a. de C. Era experto en rituales y ocupó varios puestos en la administración, antes de convertirse en el principal consejero del príncipe de Lu. La falta de virtud de este último obligó a Confucio a separarse de él para buscar un señor digno de este nombre.

A partir de entonces llevó una vida nómada, acompañado de un grupo de adeptos atraídos por su fama, obstinado en su propósito de «salvar el mundo, aunque sabiendo que es un trabajo perdido». Acabó regresando a su país natal, en donde murió el año 479 a. de C. Su vida, que estuvo marcada por la vida de los santos, y su pensamiento son difíciles de delimitar. Entre glosas, exégesis y ditirambos, entender su verdadera personalidad parece muy osado, ya que muy probablemente fue más compleja que la simple imagen virtuosa del Sabio lleno de certezas que generaciones de discípulos elaboraron a lo largo del tiempo.

Esto es apreciable a través de las *Conversaciones*, en las que el pensamiento del Maestro aparece menos sistematizado de lo que se podría pensar.

Confucio preconiza la mesura: «Sobrepasar los límites no es un defecto menor que no llegar a ellos», o también: «Es una falta hablar de cosas elevadas en una situación humilde». La humildad no está ausente en su discurso: «Si tengo sólo dos hombres conmigo, estoy seguro de tener un maestro» o «Demasiadas maneras aburren».

Confucio relativiza la importancia del nacimiento: «El nacimiento no es nada si no hay virtud».

Al final de la vida, la duda y la melancolía del adiós se apoderan del Sabio: «He aquí que el Taishan se derrumba..., la viga maestra se rompe... y el sabio se va como una flor marchita...».

Retrato de Confucio

Y, al contrario, Confucio tiene esta capacidad de afirmación de un maestro seguro de su saber y del papel que puede ejercer en la sociedad: «Si un señor me empleara, en un año haría algo. En tres años, triunfaría...».

Aquí se encuentra la idea de la misión civilizadora del príncipe, garante de la moral e iniciador de progreso. Esta «teoría del poder» se sitúa como continuación de la época mítica, la antigua edad de oro ilustrada por soberanos iluminados como son Yao y Shun, y la época moderna, representada por el poder Zhou.

En el transcurso de sus *Conversaciones* Confucio insiste, sin espíritu de sistematizar, en el papel de lo humano, en la importancia del «hombre de calidad» *(junzi)* y en la forma de llegar a serlo.

Considera esencial adquirir el «sentido de lo humano», el *ren*, un concepto difícil de traducir, de definir y de alcanzar, que es el leitmotiv de las *Conversaciones*: «Alcanzar el *ren* o, con mayor razón, la sabiduría suprema, sería una pretensión. Todo lo que puedo decir es que tiendo a ello con toda mi alma, sin cansarme nunca de enseñar».

Confucio da interpretaciones diferentes en función de los interlocutores: «El *ren* es amar a los otros», enseña a su discípulo Fan Chi, o, en un sentido más am-

plio, la capacidad de practicar la «deferencia, la grandeza del alma, la honestidad, la diligencia y la generosidad». Todo ello con un fondo de piedad filial y de concordancia con los ritos.

La primera permite tejer los vínculos de bondad y de derecho entre el señor y su vasallo, entre el padre y el hijo, entre el hermano mayor y el menor, entre el marido y la esposa, y entre los amigos de condiciones sociales variables, que han marcado la sociedad china hasta nuestros días. Confuncio se sitúa él mismo en una situación de filiación: «Yo no innovo, transmito».

La segunda otorga el título de hombre en su totalidad, aunque Confucio conserva siempre la capacidad de relativizar: «En todas las ceremonias, es preferible la austeridad que la aparatosidad. En la ceremonia del luto, más vale la sinceridad en el dolor que el escrúpulo en la etiqueta».

Esta doble perspectiva permite estar en posesión del *de* en consonancia con el *dao* y, en definitiva, dedica la mayor parte al príncipe, que es el primer beneficiario de las enseñanzas del sabio y, por su virtud, garantiza la armonía universal.

Esta concepción elitista del mundo, este humanismo aristocrático tendría un porvenir brillante, pese a una ocultación evidente del espíritu crítico.

La sustitución de los señores feudales por funcionarios del Imperio, la importancia y la devoción a los «Clásicos», y la enseñanza libresca que se derivó de ello, llevaron poco a poco el pensamiento de Confucio a un punto sin salida. Con el tiempo, la doctrina evolucionó en sistema, se impuso la obediencia en lugar de alentar la reflexión, y la sumisión ocupó el lugar del juicio imparcial. La adecuación «con el pasado» se convierte en la única referencia. Poco tiempo después de la muerte del Maestro, se instauró la costumbre de venerar sus reliquias. El año 48 a. de C. obtuvo el estatus de Gran Ancestro. El emperador le rindió homenaje personalmente unos decenios más tarde, en tanto que fundador de la escuela de los Letrados *(Rujia)*.

Es verdad que en el maestro Kong hay algo de «profeta traicionado», pero según Granet, a fin de cuentas logró introducir en el pensamiento chino suficiente «espíritu positivo» para permitirle superar las «aventuras místicas».

Mencius (371-289 a. de C.)

En una época particularmente agitada, en la que abundan las corrientes de pensamiento, Mencius (forma latinizada de Mengzi) asegura la herencia de Confucio. Su visión positiva de la naturaleza humana, que él cree fundamentalmente buena, lo convierte en el principal adversario de los legistas, partidarios de la fuerza otorgada a la ley. A diferencia de las *Conversaciones*, que están organizadas en forma de aforismos a veces un poco abstrusos, Mengzi posee el don de la claridad, que le sirve para obtener la adhesión. En una época en la que «cien escuelas» rivalizan entre ellas, en la obra encontramos el tono polémico y el sentido del enfrentamiento dialéctico característicos del debate de ideas. Mencius destaca, igual que Confucio antes que él, la importancia del príncipe poseedor de *ren* y lo convierte en un principio de gobierno. Así, el soberano pasa a ser «el padre y la madre del pueblo». En esta relación filial, se

supone que el pueblo ocupa el primer papel: «El pueblo es el primero... y el soberano llega el último. Y ganándose al pueblo de base es como se llega a ser hijo del Cielo».

Esta posición tiene todavía más valor debido al hecho de que el pueblo se presenta como garante del mandato otorgado al Hijo del Cielo: «El Cielo ve como mi pueblo ve; el Cielo oye como mi pueblo oye».

A partir de ahí, si el soberano se muestra indigno, el pueblo tiene la legitimidad para destronarlo. Mencius, sin embargo, no se considera el preconizador de un ideal democrático. La sociedad por excelencia es aquella en la que cada cual ocupa el sitio que le está reservado: «Unos se dedican a trabajos de la inteligencia, otros a trabajos del cuerpo. Los que se aplican en trabajos de la inteligencia gobiernan a los otros; quienes gobiernan están mantenidos por los otros».

En el esquema ideal de sociedad, el letrado también está llamado a ocupar un lugar esencial. Por su actividad cerca del soberano, por sus consejos aclaradores, por la orientación que da a la política del soberano, el sabio tiene una carga determinante.

Las escuelas competidoras

El tono especialmente polémico de Mengzi ilustra bien la efervescencia intelectual que caracteriza la época de los Zhou orientales. Numerosas escuelas se enfrentaron durante este periodo con el propósito de imponer su sistema de pensamiento al conjunto del país. La tradición derivada de Confucio, que todavía hoy es la más célebre, en aquel tiempo distaba mucho de ocupar la situación hegemónica que conoció posteriormente. Entre sus adversarios de más talento cabe destacar a Mozi, cuyos datos fluctúan según los autores, pero que, en cualquier caso, puede situarse entre el final de «las Primaveras y los Otoños» y el inicio de los «Reinados Combatientes».

Mozi

Discípulo de Confucio, Mozi adoptó posiciones más radicales que el primero, y en el siglo IV a. de C. fue más conocido que la corriente confucianista.

El *Mozi* es una obra que difiere considerablemente de las *Conversaciones* por su carácter a la vez serio y eminentemente práctico, lejos de las sutilezas de lenguaje utilizadas algunas veces por Confucio. Allí donde el segundo dio al arte del aforismo sus cartas de nobleza, el primero utiliza una organización muy estricta al servicio de temas bien definidos. En el *Mozi* encontramos una primera parte dedicada a varios temas que trata con el máximo rigor; la segunda está consagrada por entero a la lógica, y la tercera versa sobre el arte militar. En nombre del pragmatismo, Mozi propone la primacía de la economía en todos los sentidos del término. Desde esta óptica, todo el tiempo útil deberá estar dedicado a la producción y todos los gastos superfluos deberán suprimirse. El lujo en todas sus formas debe eliminarse, y los periodos tradicionales de luto (tres años) se consi-

derarán demasiado largos. Por las mismas razones prácticas, se condenan las guerras de conquista, los funerales suntuosos, la música y los fastos de los rituales. Este replanteamiento casi sistemático de los ritos marca la ruptura más importante con la tradición confucianista.

Mozi, al valorar las competencias y considerar que hay que «promocionar a los más capaces», cuestiona la hegemonía aristocrática. Sin embargo, se sitúa en la línea de la tradición, preconizando el retorno a la edad de oro representada por la dinastía Xia, fundada por Yu el Grande.

Uno de los elementos clave del pensamiento de Mozi para poder edificar un mundo nuevo es el «amor universal». Pero, en realidad, este concepto no encierra nada verdaderamente afectivo y, de hecho, ha sido traducido de varias formas («cúmulo de los egoístas» por Léon Vandermeersch, «solicitud por asimilación» por Anne Cheng, que también habla de «bien común»). Este tipo de amor tiene que ver más bien con el interés general. Esta idea, siempre expuesta a los intereses particulares, muestra que en definitiva Mozi es fundamentalmente pesimista acerca de la naturaleza humana.

Este pesimismo es contrarrestado por el intervencionismo del Cielo, regulador de todas las cosas y susceptible de imponer «el sentido de lo justo». Este recurso al castigo celeste reintroduce, a la vez, el sentimiento religioso y el poder omnipotente de una entidad suprema. Una vez más, Mozi se desmarca del humanismo confucianista, que concede poca importancia al Cielo.

Finalmente, la última parte del *Mozi* está dedicada al arte militar en general, y más concretamente a la poliorcética. Así, el teórico se hace eco de una época particularmente agitada en la que los asedios de las ciudades se habían convertido en elementos determinantes de la estrategia guerrera.

Laozi (o Lao-tse, VI-V o IV-III a. de C.)

Con Laozi y la escuela taoísta, las soluciones que se proponen a las dificultades del mundo son radicalmente diferentes. Al planteamiento racional propuesto por Mozi, a imagen del sabio intervencionista y elitista preconizado por los confucianistas o del autoritarismo legista, Laozi opone una visión radicalmente nueva en donde la acción ya no es un principio esencial sino todo lo contrario. Su origen meridional podría explicar en parte esta diferencia de actitud. Laozi era nativo del reino de Chu, en el sur de China. La región del curso medio del Yangzhi ofrecía un espacio de abundancia y frondosidad propicio para el estímulo de la contemplación y de la imaginación. Era totalmente opuesta a la frialdad monótona de la planicie que bordeaba el Huang He, donde se desarrollará el ritualismo aristocrático y el humanismo confucianista.

Durante mucho tiempo se había creído que Laozi era contemporáneo de Confucio. Sima Qian sugiere incluso un estruendoso encuentro entre los dos maestros hacia el año 501 a. de C., en el que presenta al segundo subyugado por el primero:

> Los pájaros, sé que pueden volar; los peces, sé que pueden nadar; los animales salvajes, sé que pueden correr. Lo que corre puede ser atrapado con redes, lo que nada puede ser pescado y lo que vuela puede ser cazado con flecha. Pero el dragón, no entiendo cómo, cabalgando sobre vientos y nubes, se eleva hasta el cielo. Pues bien, hoy he visto a Laozi, ¡y es como el dragón!

Sin embargo, el estudio de los textos invalida esta hipótesis. Según la tradición, al final de su vida, antes de partir hacia el oeste, Laozi habría dejado como último mensaje el *Libro del Maestro Lao*, el *Laozi* (con los Han, la obra pasaría a ser *El Libro del Camino y de la Virtud*, el *Daodejing*). Hoy en día, la mayor parte de los autores considera que no sólo la personalidad de Laozi es cada vez más legendaria, sino que también el texto podría ser posterior a Zhuangzi. El hecho de que hubiera podido estar «destinado a ser cantado y memorizado, como se hizo en determinadas sectas religiosas», hace pensar que sea bastante antiguo.

Por su ausencia de referencias geográficas e históricas, su marcado sentido poético, su carácter espontáneo, oscuro o ambiguo, y sus diferentes niveles de tratamiento, el *Laozi* ofrece un campo de interpretaciones y de traducciones tan amplio que a veces es difícil orientarse.

Asimismo, los calificativos para definir la corriente taoísta son tan numerosos que perjudican la percepción clara del fenómeno. El taoísmo se ha confrontado muy a menudo con las escuelas competidoras. Así, se ha opuesto lo natural a lo cultural, lo provincial a lo nacional, lo individualista a lo colectivo, pudiendo esta última tendencia llevar a la evasión mística, e incluso a la insurrección popular.

Irracional, espontáneo, anárquico, contemplativo, asocial, utópico y místico, el taoísmo es tan variado como indefinible. Sin embargo, igual que otras corrientes de pensamiento, intentará dar una respuesta al mayor problema de su época: la violencia.

Su orientación es radicalmente diferente. Si el taoísmo original pone de relieve —como otras tradiciones antes que él— las nociones *dao* y *de*, anteriormente citadas, pero desde una lógica propia, ha añadido el *wuwei* («no actuar» o «el actuar que se casa con la naturaleza», «pasividad humilde»), dando una vez más al juego interpretativo un campo de acción prácticamente sin límites.

Para la tradición taoísta, la definición de *dao* sobrepasa ampliamente la simple noción de «vía» o de «camino» que se le imputa. «Principio de orden» o «realidad última», el *dao* puede entenderse como eterno, concomitante con el universo, o anterior a este. «Inconmensurable», es imposible de definir: «Un *dao* del que se puede hablar no es el *Dao* permanente».

También se puede expresar por el *wu*, a menudo traducido por «no ser», pero que no es asimilable a la nada porque es portador de potencialidad. Es un Vacío sublimado capaz de realidad y de eficacia. El *Laozi* dice así:

> Se modela la arcilla para hacer jarrones
> pero es el vacío interno
> del que depende su uso.
> No hay habitación que no tenga puerta ni ventana
> ya que es el vacío
> el que hace posible el ser habitado.
> El ser tiene aptitudes
> que el no ser emplea.

El *dao* será una vez más matriz, privilegiando la parte femenina del Ser, el *yin* por oposición al *yang* confucianista: «El *Dao* dará lugar al uno, el uno al dos, el dos al tres. El tres a los diez mil seres». La respuesta de Laozi a la guerra será el rechazo de toda acción, calificado como «no actuar», *wuwei*.

Al no reaccionar, se destruye la espiral de la violencia. Para explicarlo, utiliza la metáfora del agua, el elemento capaz de adaptarse a todas las situaciones y de adoptar todas las formas:

> El hombre de bien supremo es como el agua.
> El agua beneficiosa para todo no rivaliza con nada.
> Permanece en los bajos fondos despreciados de cada uno.
> De la Vía ella está muy próxima.

Por lo tanto, sería inútil nadar contra la corriente, lo que debe hacerse es dejarse llevar por ella. El taoísmo se inscribe así en un proceso de «ascesis mental», de control de las pasiones y de búsqueda del estado original. La armonía natural inherente al mundo no debe ser alterada por las intervenciones del espíritu: «Quien persigue el estudio aumenta cada día, mientras que quien practica el *Dao* disminuye cada día».

La simplicidad primera tiene este precio: «El que sabe no habla; el que habla no sabe».

Y la realidad última, prerrogativa del sabio, también lo es:

> Cuanto más lejos vas
> menos conoces.
> El sabio conoce sin moverse,
> comprende sin ver,
> obra sin hacer.

Igual que la modestia permite encontrar la verdad esencial:

> No rivalices en nada: nada se te podrá reprochar.
> Obra sin reivindicar.
> Sé un guía pero no un maestro.
> He aquí la Virtud misteriosa.
> Hecho el trabajo, vete.
> Esta es la Vía del Cielo.

Zhuangzi (369-286 a. de C.)

A diferencia de Laozi, la existencia de Zhuangzi está documentada con certeza, así como su pertenencia a este reino de Chu que se ha querido considerar la patria original del fundador del taoísmo.

Con él aparece por fin la imagen a la vez pintoresca y evocadora del sabio retirado del mundo, pero cuya mirada todavía se posa sobre este mundo con mucha agudeza.

Esta cualidad se debe, sin duda, al carácter particular de su obra. El *Zhuangzi* —en detrimento de su aspecto heteróclito— es una obra de tono muy

personal y de estilo magistralmente elevado. La búsqueda del *Dao* ocupa un lugar de primera importancia en correlación con el no actuar, puesto que la acción, el movimiento o la palabra, al alterar el orden natural de las cosas, impiden comprender esta realidad última. Los «razonadores» de todos los tipos son la diana favorita de las flechas aceradas de Zhuangzi, a veces cargadas con irónicas metáforas:

> La rana en el fondo del pozo no sabría hablar del océano, encerrada como está en su agujero. El insecto que sólo vive un verano no sabría hablar del hielo, limitado como está a una sola estación. El letrado de poco entendimiento no sabría hablar de *Dao*, preso como es de lo que ha aprendido.

El lenguaje, en tanto que reflejo subjetivo de la realidad, instrumento imperfecto de conocimiento, también será el objeto de los ataques de Zhuangzi:

> ¿[...] cómo sabría yo que aquello a lo que llamo «conocimiento» no es ignorancia? ¿Y cómo sabría que aquello a lo que yo llamo «ignorancia» no es conocimiento?

Confucio y los confucianistas son víctimas del humor a veces feroz en donde el absurdo y la caricatura no siempre están ausentes:

> Habiendo ido Zhuangzi a visitar al duque Ai de Lu, este le dijo:
> —En el ducado de Lu hay muchos letrados. Pero pocos de ellos, Maestro, son comparables a vos.
> —No hay muchos letrados en Lu —prosiguió Zhuangzi.
> —¿Cómo podéis hablar así —dijo el duque—, si se ven por todas partes hombres con hábitos de letrados?
> —He oído decir —respondió Zuangzi— que un letrado con un sombrero redondo conoce los periodos del cielo, y que si calza zapatos cuadrados, conoce las disposiciones de la tierra; si lleva un colgante de jade, es que sabe juzgar los conflictos. A decir verdad, los que poseen estas diferentes competencias no llevan necesariamente el vestido, y los que llevan el vestido no son forzosamente competentes. Si no me creéis, lo único que tenéis que hacer es prohibir llevar el vestido, bajo pena de muerte, a quien no tenga la capacidad que se requiere.
> Y así lo hizo el duque. Al cabo de cinco días, nadie osó ya llevar el hábito de letrado en el país de Lu. Sólo un viejecito se presentó vestido de letrado ante la puerta del duque, quien le recibió y le interrogó sobre los asuntos del Estado. El visitante respondió con mucha sutileza y profusión de detalles.
> En todo el país de Lu —concluyó Zhuangzi—, sólo hay un letrado, ¿es mucho?».

En otro registro muy distinto, Zhuangzi destaca al «hombre verdadero» (*zheren*), que prefigura el Santo del taoísmo religioso.

Este personaje excepcional tiene la capacidad de fusionarse con el *Dao* (estado que se percibe como un «viaje del espíritu», una «elevación mística» o un «éxtasis»).

Esta experiencia de naturaleza espiritual —con implicaciones que algunos calificarían de chamánicas— puede tener su origen en el mundo físico, sublimando el *qi* («aliento de vida») especialmente por el *qi gong* («trabajo sobre el *qi*»).

El mismo tipo de alusión se encuentra en las descripciones de técnicas respiratorias próximas al *taijiquan*:

Soplar y respirar, espirar e inspirar, expulsar el aire usado y absorber aire fresco, estirarse como un oso o como un pájaro que despliega sus alas, todo ello redunda en la longevidad.

Por este camino, el hombre será capaz de alcanzar el desapego supremo.

El legismo o la Escuela de las leyes

Esta nueva escuela se desmarca de la enseñanza de Confucio y preconiza el autoritarismo del príncipe por medio de la ley. Legitima el intervencionismo de los Estados y favorece el programa de conquista de Qin mediado el siglo III a. de C. Shang Yang (murió el año 330 a. de C.), Xunzi (315-236 a. de C.) y Han Fei (280-234 a. de C.) son sus principales teóricos. El concepto de Estado triunfante será una de las claves del pensamiento legista. Igualmente rigurosos en materia de represión que en la moral, los pensadores legistas fueron partidarios acérrimos de la eficacia y del espíritu de éxito al servicio del poder supremo. Eliminando el carácter humanista del pensamiento confucianista, creían en un hombre nuevo liberado de todo espíritu de clientelismo. La relación entre el poder y el pueblo estaba asegurada por una categoría específica de individuos: los funcionarios. El sistema de exámenes elaborados para su reclutamiento, bajo el Imperio, tuvo un desarrollo duradero.

El advenimiento del Imperio

El siglo III a. de C. es determinante en la historia de China con el advenimiento del Imperio fundado por Zheng (260-210 a. de C.), príncipe de Qin. Llegado al poder en el 246 a. de C., este soberano ambicioso se adueñó poco a poco de todos los reinos vecinos antes de proclamarse emperador en el 221 con el nombre de Qin Shihuangdi. Este triunfo, que se había ido gestando a lo largo del siglo anterior con el gobierno autoritario de Shang Yang y sus sucesores adeptos al legismo, impuso a China un régimen de gobierno que perduraría hasta la llegada de la república en 1911.

Una vez tuvo bajo control a la nobleza, Qin Shihuangdi emprendió un programa de reformas de gran envergadura. Las leyes, las vías de comunicación, la escritura, el peso y las medidas, y la anchura de los ejes de los carros se unificaron en todo el territorio. Los intelectuales no se salvaron de estos cambios profundos. Un gigantesco auto de fe destruyó casi todos los Clásicos el año 213 a. de C., mientras que 470 letrados fueron enterrados vivos.

Obligado a luchar en todos los frentes para mantener la unidad del Imperio, marcado por la doctrina legista, el primer emperador no fue un gran devoto. Su actitud induce a pensar que fue sensible a la teoría de los «cinco elementos». En efecto, situó la nueva dinastía bajo el signo del Agua, del invierno, del color negro y del número seis. Así, el país fue administrado con el frío rigor de la ley; los vestidos y las banderas eran de color negro y los carros debían ser tirados por seis caballos. Sin embargo, esta última prescripción no ha podido ser confirmada por los arqueólogos. Su espíritu pragmático no escapó a las especulaciones que estaban de moda sobre la búsqueda de la eternidad. Hacia el año 219 a. de C., sacrificó a tres mil jóvenes, a los que pretendidamente envió a hipotéticos paraísos habitados por inmortales. Por último, la tumba que se hizo construir en la región de Xian nos lleva a pensar que, a pesar de todo, se incluye en la tradición fune-

raria china, además con gigantismo. Sima Qian (145-86 a. de C.) se hizo eco de esta empresa desmesurada:

> Desde el inicio de su reinado, hizo excavar y preparar el monte Li. Luego, cuando hubo reunido el Imperio en sus manos, movilizó 700.000 obreros que habían sufrido el suplicio de la castración, para que realizaran los trabajos. Se cavó hasta el agua, se fundió bronce para el exterior del sarcófago. En la cámara mortuoria, se acumularon modelos de barro cocido de palacios, torres, edificios públicos, así como un gran número de jarrones suntuosos, piedras raras, de objetos extraordinarios. Los artesanos recibieron la orden de fabricar ballestas que podían dispararse automáticamente en caso de eventuales pillajes. Se hizo el mapa del Imperio, con mercurio se trazaron los cien cursos de agua y el vasto mar, que una maquinaria ponía en movimiento. En el techo se representaron los cuerpos celestes. Se fabricaron con grasa de foca antorchas de larga duración.

Fundado por un personaje fuera de lo común, el primer Imperio no le sobrevivió, ya que desde el 206 a. de C., Liu Bang llevaba al poder la dinastía de los Han (del 206 a. de C. al 220 d. de C.), cuyo reinado fue tan largo y el prestigio tan grande que todavía hoy es un nombre.

La religión imperial

Esta religión oficial, algunas veces calificada de *nacional*, nacida con la fundación del Imperio chino, se convirtió en una verdadera religión de Estado. Este nuevo sistema religioso fue instaurado progresivamente gracias al ascenso de una clase social nueva, la de los letrados.

Bajo el régimen feudal, el término designaba tanto a los herederos del pensamiento de Confucio como a los miembros de la nobleza encargada del ritual, en una época en la que este tenía un valor religioso. Al evolucionar el protocolo, este papel de consejero del príncipe adquirió tanta importancia que surgieron escuelas, con maestros y discípulos itinerantes. Herederos de Confucio y expertos en rituales, debido a la influencia —real o supuesta— que ejercían, corrieron la misma suerte funesta con el advenimiento del Imperio.

El cambio que representa la llegada al poder de los Han significó el retorno de los primeros y la continuación del declive de los segundos. En su intento de eliminar la nobleza, Qin Shihuangdi había abierto la vía a una funcionarización del Estado que la nueva soberanía no cuestionó.

Fue así como se procedió a la reconstitución de las «obras confucianistas» que estarían llamadas a convertirse en Clásicos. Todos aquellos que deseaban participar en los asuntos del Estado tenían la obligación de conocerlos. En el año 136 a. de C., el emperador Wudi (140 a 87 a. de C.) creó el cargo de «letrados del vasto saber», los futuros «doctores» de los púlpitos imperiales, y organizó un sistema de reclutamiento de los funcionarios instaurando un régimen de exámenes basados en el conocimiento de los Cinco Clásicos. El año 124 a. de C., el Emperador creó la Academia Imperial, que se encargaba de alimentar la burocracia con nuevos funcionarios. El personal administrativo nuevo tenía un cariz netamente «confucianista». A partir de aquí empezó el poder de los letrados en el Estado chino, que duró hasta 1911. Esta nueva organización, que se apoyaba en el pensamiento de Dong Zhongshu (195-115 a. de C.), se resume magistralmente en esta fórmula: «Conformidad de los hombres al soberano, conformidad del soberano al Cielo».

Esta justificación del mandato imperial por el Cielo era precisamente el objeto de las preocupaciones del emperador Wudi, procedente de una línea plebeya que buscaba legitimidad. Pese a su fascinación por el mundo fabuloso de los Inmortales, el soberano daba más importancia a la centralización de un poder todavía titubeante. Las cualidades especulativas de uno y el pragmatismo político del otro permitieron al mundo chino seguir una evolución en la línea de la tradición en la que el Cielo, la Tierra y el Hombre se presentaban como un todo indisociable:

> El Cielo, la Tierra y el Hombre son las raíces de los diez mil seres. El Cielo los engendra, la Tierra los alimenta, el Hombre los cumple. El Cielo los engendra como un padre, la Tierra les proporciona alimento y vestidos, el Hombre los acaba con rituales y música. Los tres están unidos como brazos y piernas, y forman un solo cuerpo en el que no puede faltar ningún elemento.

La convergencia en la visión de los dos hombres desembocó en la instauración del culto del «Uno supremo» a partir del año 113 a. de C.

Los cultos

Al lado de la celebración de los Ancestros, siempre muy valorados en el medio imperial, en esta época también surgen varios cultos ofrecidos a divinidades cuyo destino es efímero en la mayor parte de los casos, y que pronto dejaron sólo lugar a un solo personaje de envergadura, el emperador, que tenía el poder de deshacerlas a su antojo, por decreto.

Los primeros soberanos Han restauraron los cultos que antaño se habían dedicado a los dioses del Sol y de las Siegas. A partir del año 31 a. de C., la Tierra Soberana recibió el homenaje imperial en la parte norte de la capital. La decadencia del poder Zhou había comportado el declive del culto que el emperador rendía al Cielo. Qin Shihuangdi, reunificando el país, intentó restaurarlo ascendiendo a la montaña del este, el Taishan, asociado al Soberano Verde y ya venerado desde el siglo VII.

Sima Qian, en su capítulo sobre *Los Sacrificios Fong y Chan*, pretende que el Cielo se lo prohibió por culpa de su falta de virtud. Los primeros representantes de la dinastía Han decidieron seguir su ejemplo e instituyeron un nuevo tipo de ceremonia consistente en sellar una plegaria al Cielo en una serie de cofres instalados en la cima del Taishan. Al descender de él, el soberano le ofrecía un segundo sacrificio *(fong)* y un primero a la Tierra *(chan)*. Así, el emperador proclamaba el triunfo de su dinastía al Soberano de Lo Alto y al pueblo. Estas dos ceremonias se celebraron por vez primera bajo el reinado de Wudi (140 a 87 a. de C.) en el año 110 a. de C., y se repitieron en los años 106, 102, 98 y 93. Su ejemplo fue seguido por los Han orientales en el 56 d. de C. Hubo que esperar a los Tang (618-907) en el 666 y en el 725, y a los Song del norte (960-1125) en 1008, para ver la repetición de este culto excepcional. Sin embargo, la emperatriz Wu Zetian (690-705) derogó la regla celebrando el

mismo culto en el Songshan, el pico del Centro, en el 695. Con la desaparición de la nobleza y la aparición de la burguesía, la piedad filial sustituyó a la «fidelidad del vasallo», y el culto de los Ancestros, al democratizarse, se simplificó. Se honraba a los muertos en reuniones familiares en las que los ritos practicados se reducían a plegarias estereotipadas pidiendo protección para toda la familia. De esta forma, la devoción por el desaparecido se expresaba mediante funerales que competían en suntuosidad. Este derroche de lujo provocó que algunos sugirieran una «religión de las tumbas», aunque sin caer en la idolatría.

Era lógico que esta religión de letrados acabara consagrando al más ilustre de ellos. Wudi se había empleado en ello asociando «el mandato celeste a la garantía de Confucio». El Maestro, cuya tumba ya era motivo de peregrinajes imperiales desde los Han, vio cómo el mayor de sus descendientes recibía varios títulos de nobleza. En el 442 se erigió un templo en su memoria en su villa natal. En el año 505, se hizo lo propio en la capital del Imperio antes de imponer uno en cada subprefectura. Incluso una estatua del Maestro adornó estos lugares de culto, así como las escuelas a partir del año 637. Por miedo a una veneración de ídolos, las estatuas fueron sustituidas progresivamente por tablas. A partir de entonces se rindió homenaje a Confucio, rodeado de sus discípulos y de los letrados más célebres del país, mediante simples soportes de madera.

Poco a poco, los títulos oficiales se sucedieron y la santificación se fue concretando con el paso del tiempo. Confucio «fue nombrado Maestro Supremo en el 665, Rey en el 739, Supremo Santo en el 1013; tuvo el vestido imperial en el 1048 y sus Ancestros fueron ennoblecidos en el 1330».

Celebrando un «Maestro para diez mil generaciones» y desarrollando la tradición de la piedad filial, la China de los emperadores y de los burócratas impuso un sistema de pensamiento que, si bien no impidió la tentación mística del taoísmo y del budismo, evitó que sus empresas fueran definitivas.

Las principales figuras divinas del panteón chino moderno

Las principales divinidades del panteón chino, presentes en las diferentes corrientes de pensamiento de la historia de la religión en China, tienen una importancia variable.

Sea como fuere, parece que el «taoísmo religioso», que surge aproximadamente con la era cristiana, para ser accesible al mayor número de personas, les concedió mucho protagonismo con el fin de acercarse a la religión popular. Esta última, una religión sin dogma y sin sacerdote, recurrió a los oficiantes del taoísmo para las ceremonias de exorcismo en caso de enfermedad, y a los del budismo para los entierros.

En la época moderna, aparte de algunas figuras emblemáticas que veremos a continuación, la iconografía del panteón divino consiste pura y simplemente en un «rompecabezas chino».

Al ser la mitología en China un asunto humano, la mayor parte de los dioses importantes son humanos divinizados.

El Emperador de Jade

Esta terminología no aparece hasta los Tang, cuando el Emperador de Jade se asimila al Emperador del Cielo, la divinidad suprema. A partir de entonces, la importancia del personaje será variable según las tradiciones. Para los taoístas, esta divinidad se sitúa, jerárquicamente, justo después de los Tres Puros.

En la tradición popular, aunque raramente estaba representado, se hallaba al frente de la burocracia celestial, que estaba constituida por 365 puestos.

Las pocas imágenes del Emperador de Jade que han llegado hasta nuestros días lo representan sentado en su trono, con una toca de la que colgaban hileras de perlas que le ocultaban el rostro, y sujetando un cetro con las dos manos.

El Emperador Amarillo

Este héroe unificador de la China del Río Amarillo, es el adversario irreductible del representante de la barbarie Chiyou. Al parecer, el rostro de este último, cortado al nivel de la boca después de haber sido vencido, dio lugar a la máscara de *taotie*, el símbolo profiláctico que se encuentra en los bronces arcaicos.

Guandi

Celebrado en el famoso *Romance de los Tres Reinos*, en el que es la representación perfecta de la fidelidad a la palabra dada, este general del siglo III d. de C., llamado Guan Yu, creció en importancia hasta alcanzar el estatus de dios de la guerra.

En la época de los Qing (1644-1911) obtuvo el rango de «Gran emperador san Guan, guerrero y dios de la rectitud y de la fidelidad». Aparece representado con la tez de color encarnado en más de un centenar de templos que estaban dedicados a él en la capital.

Guandi, el dios de la Guerra

El dios del Sol

Heredero del dios del Sol de la Antigüedad, simbolizado por una piedra colocada verticalmente en la que se realizaban ofrendas sangrientas de animales, el dios del Sol «moderno» aparece en la forma actual en el siglo III d. de C., época en la que se le representa con rasgos de anciano con expresión llena de bondad y una barba blanca.

Pero, en realidad, existen tantos dioses del Sol diferentes como lugares hay en China. Ello le confiere una gran popularidad y, paradójicamente, muchos letrados célebres ocuparon esta función. Pese a ocupar una plaza subalterna en el panteón divino, el dios del Sol fue especialmente celebrado a partir de la época Ming (1368-1644).

Esta admiración se explica por el hecho de que Zhu Yuanzhang, el fundador de la dinastía, «había nacido en un templo del dios del Sol».

También se suele atribuir a este emperador la costumbre de colocar un altar del dios en el mismo suelo.

> Un día en que este entró de incógnito en una casa de té de Nankin, como no había sitio, cogió la estatua del dios Sol que había sobre la mesa junto con las ofrendas y la dejó en el suelo. Al ver el sacrilegio que había realizado, nadie se atrevió a protestar. Desde entonces se extendió la costumbre de colocar a este dios directamente en el suelo.

El dios del Hogar

A diferencia de su predecesor, el dios del Hogar raramente se representaba en forma de estatua, sino en forma de grabado.

Generalmente se encontraba en las cocinas de las casas, siempre acompañado de su amada esposa.

El dios de las Riquezas

Especialmente adulado por los chinos, se le honraba sobre todo en Año Nuevo, día en que se quemaba delante de su esfinge papel moneda falso con el único fin de atraer la prosperidad a los habitantes de la casa para el año venidero.

Muchos personajes se han relacionado con el dios de las Riquezas, pero el más habitual es un personaje de la época Qin (221-206 a. de C.) llamado Zhao Gongming, de quien muchas veces se dice que es discípulo Zhang Daoling, el fundador del taoísmo religioso.

La Reina Madre de Occidente (Xiwangmu)

Xiwangmu es una antigua divinidad (se remonta a la época arcaica) que supuestamente tiene su residencia en el monte Kunlun y posee las píldoras que confieren la inmortalidad.

Las religiones no oficiales

A menudo entroncan con creencias ancestrales idénticas y utilizan las mismas nociones fundamentales. Las distintas corrientes religiosas de China evolucionaron de maneras contradictorias con la instauración del Imperio. La tentación hegemónica de la religión oficial —con suertes diversas según los reinados— suscitó forzosamente una reacción de oposición por parte de las demás tradiciones con las que competía, especialmente el taoísmo, que a partir de entonces se orientó hacia el misticismo y una organización claramente sectaria.

El neotaoísmo

A partir del siglo II a. de C. empieza a aparecer una literatura de tipo iniciático anunciada como la consecuencia de una revelación. Esta nueva corriente es el origen de prácticas religiosas tan concretas como numerosas y que se desmarcan del taoísmo de Laozi. A veces es denominado como «neotaoísmo» o «taoísmo religioso», o incluso «taoísmo mágico-religioso», acusado peyorativamente de «mezcla de supersticiones groseras». Esta nueva forma de pensamiento pone de relieve el éxtasis, vector de la iluminación, que puede conducir a la inmortalidad. Se recuperaron viejas técnicas que habían quedado olvidadas en el tiempo. La imagen del sabio, anciano, impasible, retirado del mundo, se convirtió en la figura emblemática. Su vejez, continuamente perfeccionada por un régimen ascético, fue celebrada, y el consumo de alcohol, capaz de producir una embriaguez que rozaba el éxtasis, fue alentado. Sin embargo, esta higiene alimentaria caería en lo aproximativo y en la superstición. Aplicándole la teoría del *yin* y el *yang*, se llegó a tomar plata, piedras de jade, perlas y rocío extraído a la luz de la luna, el astro *yin* por excelencia. Para obtener elementos *yang*, había que extirpar fuego del sol por medio de un espejo e intentar producir oro potable calentándolo durante nueve veces nueve días (la cifra más *yang* que puede haber). A falta de eso había que consumir cinabrio. Masajes, baños de sol y de luna, amuletos y talismanes completaban la panoplia de esta ambivalente farmacopea. También se preconizaba un cierto dominio del deseo sexual y el control de los flujos respiratorios. Gracias a estos últimos se creyó posible llegar al tan anhelado éxtasis portador de inconmensurables potencialidades, como el mantenimiento del alma aérea fuera del cuerpo. A ojos de la gente, esta teoría estaba envuelta de una inmortalidad portadora de un prometedor porvenir, y las recetas de larga vida se pusieron muy de moda.

Con el tiempo y la progresiva sofisticación de las técnicas utilizadas, el neotaoísmo se asimiló en algunas ocasiones a una magia.

Frente a la austeridad de una religión oficial rápidamente estereotipada, el imaginario desarrollado por una creencia, alimentada del pasado pero extraordinariamente innovadora en el presente, a la larga tenía que acabar seduciendo. Dado que los medios que se necesitaban no estaban al alcance del común de los mortales, los primeros afectados fueron la aristocracia y el círculo imperial. Ni tan siquiera Qin Shihuangdi fue insensible al mundo de los inmortales y a las islas de los Bienaventurados. Los primeros emperadores Han favorecieron así la

Huangdi, «el Emperador Amarillo», el primero de los Cinco Soberanos de la tradición china

doctrina «del Emperador Amarillo y de Laozi» (Huang-Lao) propagada por los *fangshi*, personajes originarios del noreste de China que se dedicaban «a la astrología, la medicina, la adivinación, la magia, la geomancia, así como a otros métodos de longevidad y a los viajes extáticos». La búsqueda de la inmortalidad era también una de sus preocupaciones. Estos nuevos elementos diferían, sin embargo, del espíritu fundamental del *Laozi*, y justificaban el carácter jerarquizado de la sociedad, igual que hizo un poco más tarde el *Huainanzi*.

La figura de Huangdi, el Emperador Amarillo, «patrón de los alquimistas, de los médicos y de los adivinos», aparece constantemente, al mismo tiempo que un «ensayo de síntesis de toda la especulación antigua en una perspectiva taoizante». Encontramos, pues, los conceptos fundamentales de *yin* y *yang*, de Cielo y Tierra, en correlación con el Hombre: «El Cielo tiene sus cuatro estaciones, sus cinco agentes, sus nueve divisiones y sus 366 días; de la misma manera, el Hombre tiene sus cuatro extremidades, sus cinco vísceras, sus nueve orificios y sus 366 junturas...».

Con la llegada del budismo en el primer siglo de nuestra era, se creó una cierta confusión, y personajes importantes de la aristocracia concedían sin distinción sus favores al Emperador Amarillo, a Laozi y a Buda. Los emperadores Chuen (1266-144) y Houan (147-167) de los Han orientales siguieron los ejemplos de sus ilustres predecesores y dieron buena acogida al *Libro de la Gran Paz (Taipingjing)*, que llevaron a la corte unos «maestros de recetas» (*fangshi*) originarios de Shandong. Houan decretó en el año 165 a. de C. la celebración de un culto en el lugar del nacimiento de Laozi, a partir de entonces divinizado. Anna Seidel considera que en la época de los Han «los taoístas habían hecho de Lao-tsé una divinidad preexistente a la creación y llegada a la Tierra para salvar a los hombres».

En aquella época también aparecieron las recetas de inmortalidad, como la abstinencia de cereales, considerados demasiado vulgares, o el consumo de setas y de piñones, convertido el pino en símbolo de inmortalidad debido a su follaje perenne.

Sin embargo, los círculos letrados actuaban como guardianes, y la ortodoxia acababa triunfando siempre —en nombre de la estabilidad política y de la tradición— en las altas esferas del poder. Fue distinto en los ambientes populares, donde las ramificaciones sectarias experimentaron un gran desarrollo que llegó a la mayor parte del país, convirtiendo el taoísmo en una verdadera religión. Las provincias de Shandong y Sichouan fueron dos núcleos muy activos de esta corriente de pensamiento. En el año 184 estallaron simultáneamente dos focos de insurrección que se alinearon con los nuevos ideales.

El primero, inspirado por el *Taipingjing*, invocaba al «Dao de la Gran Paz». Sus miembros llevaban turbantes amarillos que dieron nombre al movimiento. Este color simbólico hacía referencia a la Tierra, que, según la teoría de las Cinco Fases, tenía que suceder al Fuego, al que estaba asociada la dinastía de los Han. Su líder, Zhang Qiu, había anunciado el advenimiento de una nueva era por medio de la adivinación. Abstinencia, meditación, dones de todas las naturalezas y confesiones formaban el credo de este hacedor de milagros que pretendía curar con agua sagrada e invitaba a sus fieles a purificarse de sus pecados. Sus primeras ofensivas fueron fulminantes y desorganizaron el sistema de defensa imperial. La muerte prematura de Zhang Jue no alteró la situación, y el poder Han no se recuperó ya nunca de los golpes infligidos por los Turbantes Amarillos.

El segundo, que se desarrolló en Sichouan bajo la égida de los «Cinco celemines de arroz» o «Vía de los Maestros celestes», fundó un estado independiente del poder central y acentuó todavía más la confusión. Su dirigente, Zhang Lu, era el descendiente del fundador de la secta, Zhang Daoling. Este último, de simple «maestro de recetas» que era al principio, se convirtió en el iniciador de una doctrina bastante similar a la de Zhang Jue. En ciertos aspectos, a menudo se considera como el verdadero fundador del neotaoísmo. Zhang Daoling impuso a los que se convertían un pago en especie de cinco celemines de arroz. De él nacería la línea de los «papas taoístas» que llevarían el título de «Maestro Celeste», así como también un clero compuesto por un tercio de religiosos. Zhang Daoling desarrolló una sociedad en la que hombres y mujeres estaban en condiciones de igualdad, y con registros del estado civil. Toda falta a la regla que generara desequilibrio se reprimía con el castigo de trabajar en la construcción de caminos.

Como en la mayor parte de los movimientos sectarios, los ritos comunitarios ocuparon un lugar esencial en una organización marcada por ceremonias particularmente largas y un ritual impresionante. Los sacrificios —sin sangre—, precedidos de un retiro en una «morada pura», servían para estrechar los vínculos entre los fieles y garantizaban la comunicación entre lo sagrado y lo profano. Las ofrendas al fuego se realizaban en un pebetero (a veces comparado con el horno de los alquimistas) que constituía el instrumento principal de la liturgia y cuya forma recordaba la seta de los Inmortales. Se adquirió la costumbre de quemar incienso dentro del pebetero, una costumbre parecida a las fumigaciones purificadoras del campesinado que se ha perpetuado hasta nuestros días. Estos rituales fueron constituyendo poco a poco la infraestructura de la religión china en todas sus formas, y las «moradas puras» se transformaron en templos en los que reinaba el pebetero.

El litoral de China fue el escenario de la expansión de una nueva corriente llamada «Alta Pureza» (*Shangqing*), cuyo epicentro se encontraba en la montaña

Maoshan, en Jiangsu. Entre los representantes más conocidos, cabe citar a Gu Huan (430n -493) y a Tao Hongjing (456-536), adversarios declarados del budismo tratado por el segundo en el *Tratado sobre los Bárbaros y los Chinos (Yi Xia lun)*. El taoísmo de la «Alta Pureza» también había recurrido a médiums que se comunicaban con los Inmortales en sesiones de escritura automática. El fruto de estas revelaciones son obras como el *Libro de la corte amarilla* o el *Libro de los cinco talismanes del Ling Bao*. Tao Hongjing también se refiere a ellas en *Revelaciones de los Inmortales*.

Fue tal el éxito entre el pueblo que, mediado el siglo VIII, 1.687 monasterios se proclamaron neotaoístas. A 150 de ellos acudían mujeres o incluso princesas para hacerse monjas. La dinastía Tang, que reinaba en la época, ilustra este fervor, ya que cubrió a Laozi de honores póstumos. En el año 667, Gaozong (649-683) le concedió el título de «Emperador muy alto celeste y primordial», mientras que Xuanzong (712-756) escribía, unos decenios después, un comentario que sería celebre del *Daodejing*. En el año 737, se instauró «una enseñanza oficial de filosofía taoísta» y algunos clásicos taoístas eran materia de examen. Todavía en aquella época, a causa del prestigio creciente del clero, los emperadores le encargaron los rituales de propiciación a las divinidades de la Naturaleza. Esta fascinación por unas prácticas que a veces desafían el entendimiento natural resultó fatal para los cinco Hijos del Cielo de esta dinastía, muertos por haber tomado el famoso cinabrio de la inmortalidad elaborado a base de sulfuro de mercurio.

Evolución del taoísmo original

La personalidad de Laozi continuaba suscitando la admiración de los intelectuales y personalidades de la cultura de la época de los Tres Reinos. Algunos nombres ilustres se valieron de la espontaneidad del pasado. Xi Kang (223-262), autor del *Discurso sobre la nutrición del principio vital* y *Liberarse del yo*, critica la «doctrina de los nombres» que valoriza la expresión de la piedad filial: «Al no tener orgullo en su corazón, el hombre de bien puede superar la doctrina de los nombres para entregarse a la espontaneidad».

Xi Kang también es célebre por haber acogido a un grupo de personajes conocidos con el nombre de los «siete sabios del bosque de bambúes», que dieron que hablar por sus comportamientos excesivos.

Uno de ellos, Ruan Ji (210-263) tuvo las mismas preocupaciones que su anfitrión: «El Cielo-Tierra nació de lo espontáneo, los diez mil seres nacieron del Cielo-Tierra. Fuera de lo espontáneo no hay nada; por eso tiene el nombre de Cielo-Tierra».

Wang Bi (226-249) fue conocido por su rapidez de pensamiento en los círculos de «charlas puras» que animaron los medios intelectuales de la dinastía Wei (220-265).

Sus comentarios del *Laozi*, del *Libro de las Mutaciones* y también de las *Conversaciones* de Confucio, son unos de los más valorados.

También podemos citar a Wei Boyang (siglo II éd. de C.?) y *La Triple Conformidad según el Libro de las Mutaciones*, una obra de carácter alquímico que representa el nexo entre la tradición individualista y el neotaoísmo, que «trata sobre la producción del cinabrio que sirve para fabricar la píldora de la inmortalidad, uno de los objetos principales de las búsquedas y los experimentos taoístas», con referencia al *Yijing*.

Ge Hong (283-343) fue célebre por un tratado, *El Maestro que abraza la simplicidad (Baopuzi)*, en el que la alquimia ocupa un lugar importante. Este último autor concede una gran importancia a las prácticas de larga vida a partir de la ataraxia.

La búsqueda de la longevidad pasaba obligatoriamente por la conservación de la energía, un estado de espíritu que concordaba con el *wuwei* ligado a veces a la persona del soberano. Por esta razón, el vestido del emperador incluía una «toca de jade», constituida por varias hileras de perlas que colgaban delante del rostro y por detrás de la cabeza. Con esta protección, los sentidos recibían menos estímulos y la energía vital experimentaba un desgaste menor.

El panteón del taoísmo religioso

Con el tiempo, el taoísmo religioso llegó a constituir un conjunto heteróclito de entidades divinas. El vasto panteón de la nueva religión estaba presidido por tres divinidades que se encuentran en el origen de la mayor parte de los textos revelados. La primera llevaba el nombre de «Venerable celeste del comienzo original», la segunda se llamaba «Muy alto señor de Dao» y la tercera «Muy alto señor Lao», es decir, Laozi divinizado. La importancia de las tres cambia con el paso del tiempo, y así, por ejemplo, Laozi era el único reconocido en la época Tang (618-907).

Esta divinización del «Viejo Maestro», ya evocada en la época Han, lo llevó a ser asimilado con Pangu, el primer humano de la mitología, cuyo cuerpo desmembrado habría dado lugar al nacimiento del universo.

> Su ojo izquierdo se convirtió en el Sol, su ojo derecho se convirtió en la Luna; su cabeza se convirtió en el monte Kunlun; su barba se convirtió en los planetas y las casas; sus huesos se convirtieron en dragones; su carne se convirtió en los cuadrúpedos; sus intestinos se convirtieron en las serpientes; su vientre se convirtió en el mar; sus dedos se convirtieron en los Cinco Picos; sus pelos se convirtieron en los árboles y las hierbas...

Puesto que la búsqueda y la obtención de la inmortalidad física eran el objetivo principal de la mayor parte de las corrientes del taoísmo religioso, a los fieles se les proponían diferentes métodos para acumular la energía necesaria embrionaria capaz de asegurarles una longevidad de mil años. Una vez sublimadas las contingencias humanas, por fin se podía «ascender al cielo en pleno día», es decir, alcanzar el estatus de Inmortal o de Bienaventurado. El panteón taoísta está repleto de estos personajes fabulosos que la iconografía ha representado cabalgando en dragones o grullas. Habitaban en picos aislados, en precipicios insondables, en el cielo y las estrellas, y recibían en ofrenda placas de oro y de plata, objetos de jade o imágenes de dragón, todos cubiertos de oraciones. Después de un periodo de ayuno, se celebraba una gran ceremonia en su honor.

La liturgia, muy solemne, incluía discursos, peticiones, declaraciones, fórmulas, actos de confesión, de arrepentimiento y de adoración; los textos santos eran incensados; el oficiante se arrodillaba, castañeteaba los dientes tres o doce veces; se hacía redoblar veinticuatro veces el tambor de la Ley; se cantaban himnos; la ceremonia acababa con una fórmula de salida y de despedida.

Sus moradas más célebres eran islas maravillosas anheladas, paraísos de los Inmortales que los emperadores ilustres buscaron desesperadamente. Sima Qian narra que «es allí donde se encuentran los Bienaventurados y la droga que no deja morir; allí, todos los seres, los pájaros y los cuadrúpedos son blancos, los palacios están hechos de oro y de plata...».

En la tradición taoísta, Xiwangmu, la Reina madre de Occidente, es la soberana de los Inmortales. Wudi, el gran reformador de los Han, también muy preocupado por la inmortalidad, recibió supuestamente su visita y una ofrenda de melocotones maravillosos.

Se ha dedicado mucha iconografía a estos ancianos con el cráneo hipertrofiado a causa de su capacidad de «fortalecer el cerebro... depósito de energía vital» y no receptáculo del pensamiento, cuyo dios de la Longevidad, Cheou-sin, es el protagonista en la iconografía tardía. El murciélago, al que se suponen los mismos poderes, está asociado a símbolos idénticos, al igual que la grulla, montura por excelencia del Inmortal, a quien se atribuye una longevidad de mil años.

A partir del siglo IV, sin duda bajo la influencia del budismo, apareció un «Gobernador de los destinos» encargado del recuento de las buenas y las malas acciones de todos los miembros de la comunidad ante la perspectiva de un renacimiento. Cada 60 años, tres espíritus protectores de cada fiel y el Genio del hogar entregaban un informe a este controlador celeste. La impiedad estaba castigada con el acortamiento de la vida. Y también en el siglo VIII las faltas se asociaban a infiernos administrados por 75 cortes de justicia. La morada infernal más importante se encontraba, según la tradición, al pie del Taishan.

El panteón taoísta también incluía una serie de divinidades infernales no diferenciadas que se podían contener mediante talismanes, fórmulas mágicas y danzas encantadoras. Según Ge Hong, no se podía ir a buscar plantas medicinales a las montañas sin usar fórmulas protectoras. El «paso de Yu», en referencia al fundador mítico de los Xia y a ciertas tradiciones arcaicas, permitía comunicarse con las divinidades y, al mismo tiempo, rechazar las fuerzas maléficas. La superstición popular pensaba, por su parte, que bastaba con castañetear los dientes para alejar los malos espíritus. Espejos y espadas mágicas completaban el equipo del cazador de demonios.

En el período de las Seis Dinastías (317-581) se inició, bajo la influencia del budismo, la elaboración de una «Sacra taoísta» *(Daozang)* en tres partes. En la época de los Tang (618-907) ya contenía 3.744 volúmenes, y en la época de los Song (960-1279), 4.359. Fijada definitivamente al inicio de la época Ming (1368-1644), tenía entonces 1.464 títulos.

En el origen de movimientos sectarios de tipo mesiánico, escatológico o revolucionario, el taoísmo en general y el neotaoísmo en particular contribuyeron ampliamente a la creación de numerosas sociedades secretas que jalonan la historia de la China moderna.

Hoy en día ya no hay monasterios taoístas en el país originario de esta religión, excepto el del Pico del Centro, cerca de Denfeng, en Henan. En cambio, son muy numerosos (2.800 a principios de los noventa) en la isla de Taiwán, donde el 63.º Maestro Celeste encontró refugio desde 1949.

Cosmogonía

El panteón taoísta ocupa un espacio poco importante en la tradición mítica y está poco presente en el imaginario chino cotidiano. La cosmogonía fue codificada bastante tarde, concretamente en el siglo II de nuestra era, en el Huainan zi, y refleja todas las supersticiones o las leyendas de aquella época. Los chinos consideran que el mundo regido por el Señor de las Alturas está constituido esencialmente por el Cielo y la Tierra, ambos estrictamente paralelos. El primero, circular y con nueve pisos, descansa sobre la segunda, que es cuadrada, mediante cuatro pilares. Por eso hay partes de la Tierra que no están cubiertas y no reciben la luz del sol.

En la época mítica de los Cinco Soberanos, el demonio Gonggong reinaba en la Tierra. Zhuanxu lo expulsó, pero aquel, para vengarse, hizo que se desencadenara el diluvio y quebrantó el pilar del noroeste, el monte Buzhou. Y el mundo experimentó cambios singulares. En efecto, desde aquella época, el Cielo está inclinado hacia aquel lado, mientras que la Tierra lo está hacia el sudeste. El sol, la luna, las estrellas y los cursos de agua cambiaron de posición. La Tierra está dividida en nueve provincias y nueve montañas, la recorren ocho vientos diferentes y la atraviesan seis ríos. Todo está rodeado por cuatro mares. Al otro lado de los mares hay 36 países más, habitados por personajes extraordinarios (con las lenguas retorcidas, los dientes negros, unos sin vientre, otros con un único ojo). La teoría de los cinco elementos, que se encuentra igualmente en la Casa del Calendario, ha influido en la cosmogonía, asociando a cada punto del espacio un genio guardián. Houtu, asociado al centro, representa la Tierra y la mitad del año. A continuación encontramos, según el orden tradicional, en el sur, Zhurong (fuego y verano); en el oeste, Rushou (metal y otoño); en el norte, Xuanming (agua e invierno), y en el este, Goumang (madera y primavera).

El budismo en China

La política de conquistas llevada a cabo por la dinastía de los Han occidentales y la expansión de China hacia el oeste estuvo caracterizada por el desarrollo de las Rutas de la Seda en las proximidades del inicio de la era cristiana. Con un control eficaz de las vías de comunicación se pudieron abrir rutas comerciales duraderas, hecho que favoreció el avance de las ideas. En el año 2, un letrado fue el primero en recibir las enseñanzas de la Ley budista.

Según la leyenda, el budismo apareció por vez primera en China en el transcurso de los años sesenta de nuestra era (las fechas son 65, 67 o 68), bajo el reinado del emperador Ming (58-75) de los Han orientales. Al parecer, el soberano tuvo un sueño en el que aparecía una divinidad con una aureola de oro que fue ra-

pidamente identificada con Buda. Poco después, una embajada traería un primer texto sagrado —el *Sutra en 42 artículos*—, que fue guardado en la capital, Luoyang, en el monasterio del Caballo Blanco, construido para la ocasión. Los dos monjes hindúes, Kasyapmadanga y Dharmaratna, llegados a China para evangelizarla, fueron enterrados en dicho monasterio. Sin embargo, se puede afirmar casi con total certeza que antes de aquella fecha en todo el territorio chino ya había pequeñas comunidades budistas de las dos obediencias: *theravada* y *mahayana*.

Louyang se convirtió en la sede de un centro de traducción en el que se instalaron monjes de diferentes procedencias. El más conocido es An Shigao, llegado en el año 148, que ordenó al primer monje chino, Yan Fotiao. Se dedicó principalmente a los textos de tradición *theravada*, cuyos elementos de mayor relieve son los ejercicios de concentración mental y las técnicas respiratorias elaboradas por el yoga. En la misma época, un escita de nombre Lokaksema centró su trabajo en uno de los textos más conocidos de la escuela Mahayana, el de la *Prajnaparamita* («Perfección de sabiduría»). En los dos casos, el resultado de estas primeras traducciones fue de una insigne mediocridad.

Preocupados principalmente por la inmortalidad y por la piedad filial, los primeros chinos de la época convertidos adaptaron e intentaron imponer al sistema tradicional los conceptos de *samsara* («círculo de los renacimientos») y de *karma* («retribución de los actos»). Este fue el caso de un tal Mou en el *Mouzi lihuo lun (Cómo el Maestro Mou resuelve nuestras dudas)*, a partir del siglo II de nuestra era. Otros prefirieron sustituir la idea de una cadena infinita de reencarnaciones que no se detiene hasta el *nirvana* por otra idea, la de la transmigración de un alma celeste pero inmortal.

Esta implantación relativamente fácil del budismo en China se apoya en buena parte en la amalgama que se realiza con ciertas concepciones taoístas, una de las cuales es la desaparición de Laozi en el oeste con el fin de ir a «convertir bárbaros». Durante los primeros siglos desde la introducción del budismo en China, existen numerosos ejemplos de ofrendas hechas simultáneamente a Huang-Lao, «el Viejo Amarillo» (síntesis entre Huangdi, el Emperador Amarillo de la tradición mítica, y Laozi), y a Buda. A los ojos del común de los mortales, este último «era un dios extranjero que había alcanzado la inmortalidad, que era capaz de volar y de metamorfosearse y de ayudar a los seres; se le atribuyó el mismo rango que a los inmortales taoístas Xi Wangmu (la reina madre del Oeste) y Dong Wanggong (el rey padre del Este), y fue asociado, igual que ellos, a los cultos de inmortalidad y a los ritos funerarios».

Llevando más lejos sus reflexiones, los teóricos de la tradición taoísta, frente a la competencia del budismo, avanzaron la idea de un Laozi convertido en Buda que encontró su forma a principios del siglo II con el *Sutra sobre la conversión de los Bárbaros (Huang jing)*. La respuesta de los budistas a este texto tuvo lugar en el año 520, bajo el reinado del emperador Xiaoming de los Wei del norte (386-534), con el *Sutra para propagar la ley clara y pura (Qingjingfa)*, en el que se pretendía que Buda había enviado al *bodhisattva* Rutong (Confucio), al *bodhisattva* Guangjing (un discípulo de Confucio llamado Yan Yuan) y al discípulo de Buda Mahakasyapa (Laozi), con el fin de convertir China.

Antes, la caída del Imperio a principios del siglo III había tenido como consecuencia una escisión momentánea de China y la adaptación del budismo a unas

situaciones contrastadas. En el sur, esta religión permaneció confinada al medio intelectual de los letrados cercanos al poder. En el norte se convirtió en religión de Estado y tomó un carácter ritualista muy marcado. El establecimiento de dinastías de origen extranjero mucho menos impermeables a toda idea llegada del exterior favoreció enormemente la implantación del budismo en esta región y, sobre todo, su desarrollo duradero en suelo chino.

Este periodo también estuvo marcado por una aproximación radicalmente distinta en lo concerniente a la forma de traducir. Originariamente, los primeros traductores se preocuparon básicamente por adaptar los originales sánscritos a la mentalidad china. La consecuencia fue que las adaptaciones utilizaban prioritariamente una terminología taoísta que resultaba un poco demasiado libre con respecto a los originales. Así, por ejemplo, se asoció el *dao* al *bodhi* y el *wuwei* al *nirvana*.

En el siglo IV, Daoan (312-385), un gran compilador y traductor, fue el iniciador del culto de Maitreya, el Buda de los tiempos futuros. Sirvió de nexo entre las tradiciones hindúes y chinas, y entre las escuelas del norte y del sur. Su discípulo, Huiyuan (344-416), prosiguió su obra e intervino en el conflicto que enfrentaba a la Iglesia budista con los letrados del Imperio. Estos últimos veían con malos ojos el dominio del clero sobre una parte de la riqueza imperial a través de las donaciones y las exenciones. En el año 404 surgió una controversia acerca del homenaje que los religiosos debían rendir al soberano. Huiyuan publicó para la ocasión un tratado, *El sraman no debe inclinarse ante el rey*, que fue determinante, al igual que la introducción de un culto consagrado al Buda Amitabha y a su «Paraíso de la Tierra Pura», que tendría un gran futuro. No ocurrió lo mismo con el *Sutra del Nirvana* traducido por Daosheng (365-434), que dio origen a la escuela del mismo nombre. En esta obra se defendía «el carácter innato en todo ser de la esencia de Buda», es decir, para cada individuo existe la posibilidad de alcanzar el despertar, una teoría modernizadora que fue muy criticada en los círculos ortodoxos. Daosheng también participó de forma muy activa en la polémica que enfrentó a las corrientes «gradualista» e «inmediatista». La primera sostenía que el Despertar sólo podía obtenerse paulatinamente mediante la adquisición de méritos. La segunda pretendía, por el contrario, que era posible obtenerlo de forma espontánea y fortuita. Daosheng, partidario de esta última, consideraba que esta se adaptaba mejor a la mentalidad china y dispensó unas enseñanzas que contenían el germen de los fundamentos de la escuela Chan.

El verdadero cambio tuvo lugar con la llegada de Kumarajiva (344-413). Esta fuerte personalidad tenía que dar al budismo chino una inflexión netamente ortodoxa. Su obra de traductor tiene un valor considerable desde el punto de vista del respeto al texto original. El *Sutra de la Tierra Pura*, el *Sutra del Lotus* y el *Sutra de Vimalakirti* son algunas de sus traducciones más importantes, junto con los textos de la escuela Madhyamika, «vía mediana» concebida como la desaparición de cualquier especulación de orden intelectual y la afirmación de «la evidencia de la vacuidad».

El *Sutra de la Tierra Pura* brillaba por su sobriedad estilística y la evidencia de la salvación que proponía. En efecto, bastaba con pronunciar el nombre del Buda Amitabha o visualizarlo mentalmente para renacer en su Paraíso del Oeste.

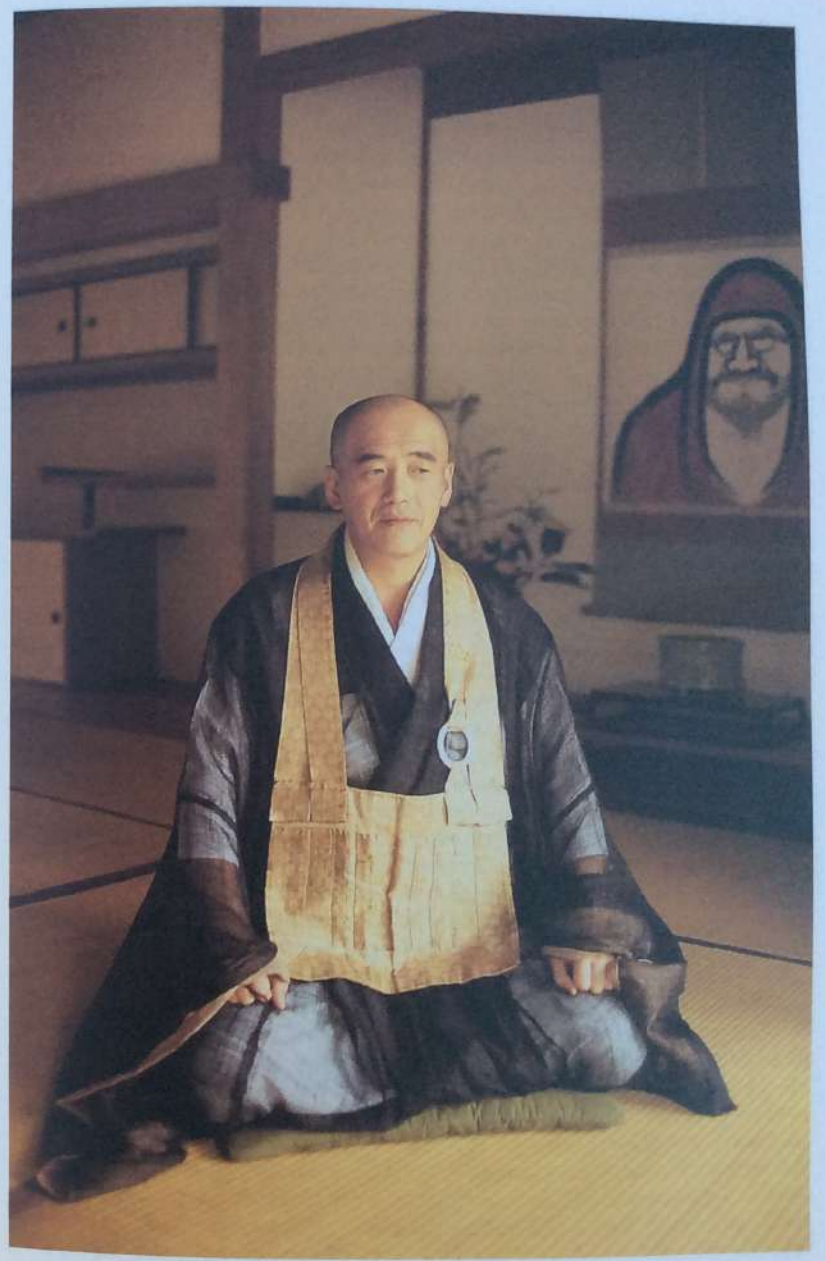
El carácter pragmático de los chinos prefirió esta posibilidad a la certeza de un nirvana inmaterial.

En la misma época, en el año 399, Faxian ilustró la tradición del peregrinaje a lugares santos, que tuvo su punto álgido con Xuanzang (602-664). Este peregrino ilustre partió de China en el año 629, y no volvió hasta el 645, llevando consigo más de seiscientos textos originales. Festejado por el emperador Taizong de la dinastía Tang, contó su viaje en una *Narración sobre los parajes al oeste del gran Imperio Tang*. Instalado en la capital con la protección del soberano, Xuanzang se consagró al trabajo de traductor, y se centró en los textos de la tradición Yogacara. Esta escuela, que se basa en los escritos de los hermanos Asanga y Vasubhandu, considera que «el triple mundo no es más que pensamiento», es decir, que el universo que nos rodea es fruto de nuestra imaginación. En la época del Maestro fue especialmente dinámica, pero con su desaparición perdió importancia rápidamente.

Todas estas aportaciones, efímeras o duraderas, pero importantes por el número y fructuosas por la especulación intelectual, hicieron posible que en el budismo chino se fraguara una originalidad y se trazara una línea de conducta independiente de su cuna original. Con Kumarajiva y Xuanzang, entró en una era de competencia en la que los traductores cada vez tenían un dominio mayor del sánscrito y del chino. Este impulso se confirmó también con maestros como Yijing (635-713). Al final del periodo Tang, gracias a los trabajos de estos diferentes maestros, la *Sacra budista* china está inevitablemente acabada. Fue impresa en su totalidad en el año 983, en los inicios de la época Song. Para que fuera accesible al mayor número posible de personas se desarrolló, en esta era de proselitismo, toda una literatura en lengua vulgar, especialmente textos de predicación que los descubrimientos de Dunhuang hace un siglo aproximadamente han permitido estudiar. Esta búsqueda «de igualitarismo budista», transportada al mundo profano, daría lugar al nacimiento de la novela china.

La época de los Tang, considerada en muchos aspectos como un periodo de florecimiento máximo, marca un hito en la historia de esta religión en el seno del Imperio Medio. Exceptuando los sobresaltos de los años 446 y 574, en los que fue prohibido, el budismo vio cómo su comunidad ganaba consistencia y su poder económico se acentuaba. En el plano espiritual su brillo no tenía parangón, pero el cosmopolitismo religioso de la capital, Changan, generó luchas de influencia. Así, se podía encontrar el mazdeísmo, el maniqueísmo, el nestorianismo o el islam, además de tradiciones específicamente chinas como el taoísmo y el confucianismo. Y naturalmente, la reacción debía llegar de estas últimas. La familia imperial, que tenía el mismo nombre de familia (Li) que Laozi, encontró rápidamente afinidades concretas con la corriente taoísta. La tradición confucianista no podía ser menos, en la medida en que controlaba, por medio de los letrados, la mayor parte de los engranajes de la Administración. La posición del budismo chino era todavía más perfectible por el hecho de presentarse en una multitud de escuelas representativas de corrientes de pensamiento a veces muy diferentes.

En la época de los Sui (581-618), la escuela Tientai fue la primera que pudo enorgullecerse de una etiqueta específicamente china. Su fundador, Zhiyi (538-597), reivindicó la herencia de sus maestros, Huiwen y Huisi (515-577). Su em-



Gran maestro zen, Kyoto-Tenryu-ji. (© J. Marthelot / Alpha Omega)

plazamiento en Zhejiang, en los montes Tientai, dio nombre a la escuela. Zhiyi concedió la preeminencia al *Sutra del Lotus*, que ya había sido traducido por Kumarajiva. Al ocultar la importancia de este último, consagró el proceso de sinización del budismo chino, que no hizo más que expandirse. Por otra parte, consideraba que la esencia de Buda era inherente a todos los seres animados, con lo cual se situaba en la línea de Daosheng al principio del siglo V. Zhiyi añadió una posibilidad de salvación en esta vida, acelerando así el proceso soteriológico. La única escuela que se opuso abiertamente a esta línea de conducta fue la de Yogacara (*Faxiang*, en chino) fundada por Xuanzang.

En cuanto a la escuela Huayan, no tuvo ningún equivalente en India, y está ligada al controvertido personaje de Wu Zetian, concubina y posteriormente esposa del emperador. Esta se apoyó, sin duda, con la complicidad de algunos monjes, en la profecía que se evoca en el *Sutra de la Gran Nube* para hacerse con el poder, y pretendió ser la encarnación del *bodhisattva* Maitreya, antes de fundar, en el año 690, la dinastía Zhou, que no le sobrevivió. Próxima a la tradición «inmediatista» defendida por las escuelas Tientai y Chan, la escuela Huayan sostenía la posibilidad de un despertar repentino porque la esencia de Buda está presente en todos los seres.

La escuela de la Tierra Pura, que más tarde se convirtió en una de las escuelas más importantes del budismo chino, debe su nombre al *Sutra* del mismo nombre consagrado al Buda del Oeste Amithaba, que reina en el paraíso de la Tierra Pura. Se podía llegar a este lugar maravilloso por el simple hecho de rendir homenaje a esta divinidad. Con el tiempo, esta devoción se redujo a la simple fórmula *namo Amitabha*, «Homenaje al Buda Amitabha», que bastaba pronunciar en el momento de la muerte para renacer en el paraíso.

Otra figura divina aparece en este texto en la persona de Avalokitesvara, el gran *bodhisattva* de la tradición mahayana. En China, su nombre fue traducido por *Guanyin*, «aquel que percibe los sonidos». Este ser compasivo aparece en abundantes representaciones, especialmente en la iconografía de la dinastía de los Wei del norte (384-536), cuando se excavaron los grandes conjuntos rupestres de Yungang y de Longmen. Con el paso del tiempo, se feminizó hasta el punto de convertirse en una divinidad «productora de niños».

La segunda gran escuela del budismo chino es la de Chan. Según la leyenda, su origen reside en un sermón pronunciado personalmente por Buda en la cima de los Buitres y que sólo habría entendido su discípulo Kasyapa. Esta enseñanza habría sido transmitida oralmente hasta el 28.º patriarca, llamado Bodhidharma, que supuestamente llegó a China hacia el año 520. Pero, en realidad, el verdadero fundador de la escuela fue un cantonés llamado Huineng (638-713), heredero de las enseñanzas de Hongren (602-674). Agitada desde los orígenes por las sucesiones y las oposiciones doctrinales, la escuela tomó una orientación definitivamente «inmediatista» a partir del siglo VIII.

La sílaba *chan* es la transcripción china del sánscrito *dhyana*, que en Japón sería *zen*. Originariamente, el término designa las prácticas de meditación utilizadas por los monjes indios. Los adeptos del Chan chino rechazaron esta «pasividad sentada» y defendieron el carácter innato de la esencia de Buda en todos los seres, al tiempo que rechazaron la posibilidad de una salvación progresiva. Para ellos, el despertar será fulgurante. Por tanto, hay que hacer el vacío en el interior

de uno mismo para desembarazar el espíritu de las escorias del pensamiento susceptible de generar *karma*.

La escuela Chan se ramificó en varias tendencias, una de las cuales es la de Linji en el siglo IX. Este era partidario de las soluciones radicales, y manejaba tan bien la agresión física como el insulto. En el polo opuesto, la corriente Cao Dong adoptó una vía más pacífica recurriendo a la «meditación sentada» *(zazen)* bajo la asistencia de un maestro. Por su simplicidad y la elección de lo instantáneo, próximo al pensamiento chino tradicional, el budismo Chan tuvo una gran difusión. La importancia que concedía al trabajo manual, recomendado expresamente por Houai Hai (720-814), permitió a sus adeptos eludir las acusaciones de vagancia y de parasitismo que recibía regularmente la comunidad budista en general. De este modo escapó a las grandes persecuciones del año 845 que asestaron un golpe fatal a la influencia del budismo en el Imperio Medio.

A partir de entonces, esta religión entró en una fase de declive tan lento como irremediable, acentuada por la renovación confucianista de los inicios de la época Song (960-1127). Sin embargo, su huella en el panorama religioso de China ha quedado incrustada hasta la época moderna. Surgido de un mundo en el que la especulación conoció innumerables meandros, el budismo supo adaptarse a los cimientos del espíritu chino. El hecho de prometer la salvación eterna en moradas paradisiacas en lugar de la abstracción del nirvana fue determinante para que a la larga atrajera a las masas. Basándose en imágenes divinas directamente accesibles, tradición a la que los chinos estaban poco acostumbrados, adquirió un carácter popular muy marcado. Algunas grandes divinidades acentuaron todavía más el fenómeno desempeñando un papel de intercesores que favoreció la propagación de la religión de Buda.

Guanyin o Dizang *(Ksitigarbha)* suscitaron devociones que no fueron desmentidas jamás. El obstáculo mayor de la piedad filial fue hábilmente eludido proponiendo ceremonias de sustitución mediante las cuales se aseguraba la salvación de los parientes. El culto ancestral, que quedaba imposibilitado por la regla del celibato, fue reemplazado por la fiesta de Avalambana, el decimoquinto día de la séptima luna, que tenía el poder de aportar la salvación a varias generaciones e incluso a los espíritus errantes. Así, los monjes budistas quedaron ligados definitivamente al ámbito funerario, más allá de las particularidades religiosas. Pero esta victoria no fue más que un éxito menor. El budismo nunca pudo recuperar la influencia que había tenido. Con el tiempo, los letrados habían triunfado, aunque sin llegar a imponer sus sistemas de pensamiento de manera hegemónica.

Este «renacimiento confucianista», iniciado con la dinastía Tang, se difundió con la brillante dinastía de los Song del norte (960-1127) gracias a numerosas personalidades de envergadura que reunieron a su alrededor miles de discípulos. Aprovechando las nuevas técnicas de impresión, que permitían una difusión más fácil del saber, reformando el sistema de análisis y desarrollando las estructuras de enseñanza estatales, los confucianistas lograron inculcar un espíritu nuevo a las diferentes capas de la sociedad china y dar una imagen nueva del «hombre de bien», magníficamente resumida en la fórmula de Fan Zhongyan (989-1052): «Ha de ser el primero en ser informado de los desórdenes del mundo y el último en disfrutar de sus placeres».

Sin embargo, la religiosidad estaba ya demasiado arraigada en el espíritu chino como para prescindir de ella. La religión daría entonces un giro singularmente heteróclito y daría origen a un sincretismo que perduraría hasta la llegada del comunismo.

La religión sincrética

Resulta difícil situar la aparición de esta tradición heterogénea que surge triunfante en el siglo XVI. La dominación mongol de China, que se concretó con la llegada de los Yuan (1279-1368), al cuestionar la preeminencia de los letrados, sin duda contribuyó —indirectamente— al desarrollo de un sistema de pensamiento que amalgamaba elementos de corrientes muy diferentes. En estas «tres enseñanzas» que forman una, cabe destacar, sobre todo, la recuperación de los elementos prácticos en detrimento de una síntesis espiritual. Algunos de los nombres que subsisten son los de Chen Xianzhang, en el siglo XIV; Lin Zhao (1517-1598), considerado el «santo de las Tres Enseñanzas», o también Hu Zhi (1517-1585), famoso por haber vivido dos iluminaciones consecutivas después de haber estudiado el budismo y el taoísmo.

La lucha encarnizada por el poder que sostuvieron estas dos tradiciones y el hecho de que la segunda imitara a la primera permitieron paradójicamente unas aproximaciones de circunstancias que acabaron en creación original.

En la época de plenitud, la religión sincrética tenía la particularidad de no tener sacerdotes. Los templos estaban gestionados por un consejo elegido por toda la comunidad. Sin embargo, en casos concretos, como por ejemplo funerales o rituales de exorcismo, se podía pedir la intervención de religiosos de diferentes obediencias. Esta disparidad aparente estaba compensada, pese a todo, por una literatura en la que destacan los «libros para exhortar el bien» o también tratados sobre los mundos infernales. La narración y el teatro que utilizan las divinidades más populares también ocupan un lugar importante.

El panteón es muy variado y recurre a menudo al pasado lejano de China. Los dioses del Sol o del hogar, de la felicidad o de la guerra gozaban de una gran popularidad que se expresaba sobre todo en las fiestas.

Barrida por la revolución comunista, como todas las corrientes de pensamiento, la religión sincrética está reapareciendo poco a poco. En el siglo XXI, la China posterior a Mao y de Deng Xiaoping empieza a recuperar sus ritos. Todavía es pronto para saber si tendrá una ambición mayor.